

Voltaire

La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento

APRENDER A PENSAR

Voltaire

La importancia del diálogo, la tolerancia y la libertad de pensamiento

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8319-1
Depósito legal: B-21063-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

La figura de Voltaire no se corresponde con la estereotipada imagen del intelectual solitario e impasible. Por el contrario, fue un hombre temperamental y comprometido con su época, el siglo XVIII, el Siglo de las Luces. Los hombres de ese tiempo vivían en el marco de una concepción de la existencia que, desde hacía más de diez siglos, se confundía con la civilización europea: el cristianismo. Este los modelaba desde el momento de su nacimiento, marcaba cada momento de su existencia, penetraba en sus almas hasta los estratos más profundos. Los filósofos (*les philosophes*), con Voltaire a la cabeza, se propusieron modificar la interpretación del mundo vigente hasta ese momento. Intentaron llevar la razón a todos los rincones, arrojar luz sobre un universo oscuro, edificado sobre dogmas y normas contrarias al sentido común. Con ese fin se lanzaron sobre todos los terrenos: la historia, la economía, la física y la filosofía, entre otros. Elaboraron nuevas ideas de «verdad», «felicidad», «ley», etc., desligadas de la teología. La sociedad contemporánea es, en muchos aspectos, heredera de esa época, que culminó

en 1789 con la Revolución francesa. Esa deuda del presente con el Siglo de las Luces es un motivo para volver a leer la obra de Voltaire, uno de los personajes emblemáticos de esa época.

Ahora bien, la actualidad de Voltaire no se agota en ese plano. Como hace algunos años remarcaba René Pomeau, uno de sus más destacados biógrafos, los problemas que intentó superar mediante sus escritos, particularmente la intolerancia, no se han extinguido. Por esta razón, sus ideas, sus categorías, siguen vigentes. Pero tal vez exista incluso otra razón para afirmar la actualidad de su obra. A pesar de haber estado cerca de los poderosos en varias ocasiones, Voltaire no fue nunca un cortesano. En cada uno de sus textos se encarga de sembrar la duda y la inquietud. Quizá, ese «espíritu volteriano», esa manera crítica e inconformista de enfrentar la realidad, sea el mayor legado de su filosofía y la razón que nos impide condenar sus obras al olvido.

La tarea de decidir por dónde abordar la obra de Voltaire, compuesta por tratados filosóficos, cuentos, relatos históricos y tragedias, entre otros escritos, puede resultar desconcertante. Existe, no obstante, un hilo conductor que recorre su vida y todos sus trabajos, un hilo que puede servir como guía a quienes intenten aventurarse en sus escritos: la inquietud acerca de la relación del hombre con lo divino. De ahí se desprenden cinco temas clave en su filosofía: la libertad, el progreso, la naturaleza, el mal y la tolerancia. Es decir, el contenido de esos conceptos centrales en su filosofía queda determinado por la interpretación de Voltaire acerca del vínculo existente entre Dios y el hombre. Cabe recordar que el siglo XVII estuvo marcado en Francia por guerras civiles y religiosas, y que la intolerancia no había desaparecido en el siglo XVIII. Los mismos filósofos

tuvieron que enfrentarse a persecuciones y casos de censura, así como a la publicación de panfletos difamatorios en su contra. Un ejemplar del *Diccionario filosófico* (*Dictionnaire philosophique*, 1764) de Voltaire fue quemado en la hoguera junto al cuerpo del caballero De la Barre; la publicación de la *Enciclopedia*, uno de los trabajos más representativos del Siglo de las Luces, fue suspendida en varias ocasiones y Diderot, otro destacado representante de la corriente ilustrada, fue encarcelado tras la publicación de uno de sus libros, por mencionar sólo algunos casos de intolerancia.

Voltaire fue deísta. Es decir, aceptaba la existencia de Dios y consideraba que podía ser conocido a través de la razón y la experiencia. Rechazaba, así, la fe y la revelación como modos de acceso a la divinidad. El Dios postulado por Voltaire era un ser puro y perfecto que, más allá del momento de la Creación, no intervenía en el mundo; no tenía «la más ligera influencia sobre las guerras, sobre los tratados, sobre los objetos de la ambición, del interés y de los placeres». Esta concepción le permitió abrir un espacio de libertad del que los hombres no disponían bajo las religiones teístas, en las que la divinidad se mezclaba profundamente en sus vidas. En este marco construyó Voltaire una filosofía mundana y optimista que exaltaba la libertad y la acción humana frente al pesimismo de quienes veían en el hombre un «ser caído», marcado por el pecado original, y consideraban la vida como un valle de lágrimas. Es decir, en una época en la que las representaciones del ser humano y de su entorno estaban aún estrechamente ligadas al relato religioso, Voltaire, sin ser un ateo, elaboró una imagen secular y desencantada del mundo. Pero, para alcanzar sus propósitos, Voltaire no solo necesitaba construir una nueva idea acerca del hombre, sino también socavar

las bases de la vieja imagen del mundo. La historia, que hasta ese momento había estado dominada por fábulas, mitos y dogmas religiosos, se presentaba como un terreno propicio para ese combate. Por tanto, escribió una serie de voluminosos trabajos históricos con el fin de mostrar la absurdidad de esos relatos. Para realizar esa tarea se apoyó en los nuevos métodos científicos, que había conocido a través de su contacto con las obras de autores ingleses. El resultado fue una nueva concepción de la historia en la que la Providencia no tenía ningún papel. En esos escritos, además, aparece el concepto de «progreso», una de las ideas centrales del Siglo de las Luces. Esa categoría no se enfrentaba sólo a la idea teológica de «redención», sino también a la filosofía de aquellos que, como Jean-Jacques Rousseau, otro de los grandes personajes de la época, añoraban una supuesta «Edad de Oro» ubicada en el pasado y abogaban por un retorno a las costumbres primitivas. Los trabajos históricos e historiográficos constituyen una parte central del pensamiento de Voltaire. Solo así se comprende el celo con el que defendió cada uno de esos trabajos cuando fueron atacados y el cuidado que puso en cada una de sus reediciones.

Al mismo tiempo que intentaba construir una nueva imagen de la historia, Voltaire se inquietaba por la decadencia que observaba en las bellas artes, particularmente en la tragedia. Con el fin de regenerar ese género, reconduciéndolo hacia el modelo clásico, compuso tragedias que se representaron en general con mucho éxito en diferentes capitales europeas. En esas obras se opone la «naturaleza» al ornamento y al relato mitológico. Tanto en el terreno de la historia como en el de las bellas artes, el propósito principal de Voltaire fue el de hacer retroceder el gusto por los elementos fantásticos y maravillosos.

Todo este edificio pareció derrumbarse en el año 1756, tras el terremoto que sacudió Lisboa en noviembre de 1755, dejando una ingente cantidad de muertos y heridos. Este suceso y otros acontecimientos vinculados a su vida personal impulsaron a Voltaire a plantear el problema del «mal». El filósofo se preguntaba cómo podía existir el «mal» físico y moral en un mundo creado por un «Ser perfectísimo». Una vez más, el problema giraba en torno a la naturaleza de la relación entre el hombre y la divinidad. Voltaire admitió la existencia del «mal», pero no podía articular ese concepto dentro de la filosofía mundana que había defendido hasta ese momento. El célebre cuento filosófico *Cándido, o el optimismo* (*Candide, ou l'optimisme*, 1759), donde se burla de la máxima de uno de los personajes, según la cual «vivimos en el mejor de los mundos posibles», es uno de los productos de esa crisis. Aparentemente no quedaba ya lugar para el optimismo en el pensamiento de Voltaire. La idea de «libertad» también sufrió los embates de la crisis.

Sin embargo, esa crisis no condujo a Voltaire a una actitud de renuncia y resignación; por el contrario, pasado el primer momento de desencanto, aumentó la intensidad de su lucha contra el fanatismo religioso y la superstición. En ese contexto publicó el *Tratado sobre la tolerancia* (*Traité sur la tolérance*, 1763) en el que aboga por la convivencia pacífica de los diferentes credos. También elaboró un *Diccionario filosófico* que tenía como objetivo difundir las luces del siglo. Su trabajo no estuvo circunscrito en ese período al plano teórico, pues también intervino en la vida pública tomando partido en defensa de la tolerancia religiosa, por ejemplo en el caso del comerciante Jean Calas quien, a causa de su condición de protestante, había sido sometido a torturas, colgado y quemado por orden del Parlamento de la ciudad de Toulouse. Esta defensa fue la que provocó el

entusiasta reconocimiento de que fue objeto en su regreso a París, en 1778, para la representación de la tragedia *Irene* en la Comédie-Française.

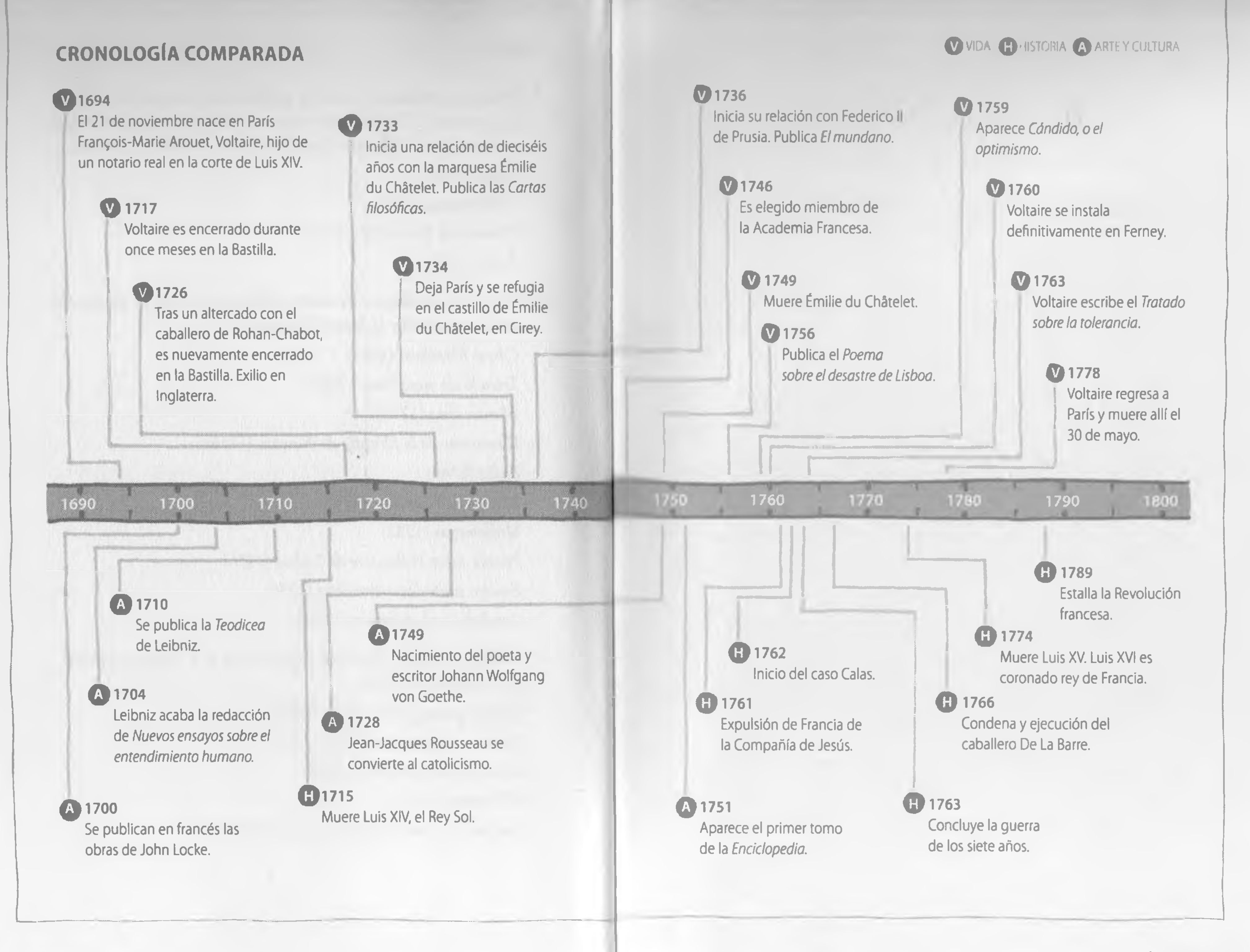
El Antiguo Régimen, la sociedad en la que vivió Voltaire, albergaba una serie de tensiones que provenían del choque en su seno de la cerrada sociedad estamental y la pujante burguesía. Si bien se había logrado modernizar algunos aspectos de la sociedad, las representaciones del mundo y de la vida tenían todavía tintes medievales. En ese marco, se desprende de la filosofía de Voltaire una nueva imagen del hombre, una nueva forma de ver la realidad, en la que el hombre es libre y debe orientar su vida guiándose por la razón y la experiencia hacia la acción. De esta manera, el individuo se libera del peso de la tradición y de la tutela religiosa. «¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!», diría Immanuel Kant en la misma línea de pensamiento, en 1784. Este ataque al anquilosado mundo del siglo XVII atrajo el interés de la nueva burguesía, cuyas fuerzas intentaban liberarse de las trabas económicas y sociales que aún imponía el Antiguo Régimen.

Voltaire murió en París el 30 de mayo de 1778. Sus restos, que habían sido enterrados en la abadía de Scelliers, fueron exhumados en 1791 y trasladados en un cortejo triunfal hasta el Panteón de París, donde permanecería como un símbolo de la Revolución, a la que probablemente no se habría adherido, ya que sus ideas en el terreno político no eran revolucionarias, sino reformistas. Desde entonces, sus trabajos no han dejado de leerse y releerse, editarse y reeditarse. Para unos, Voltaire fue el defensor de Calas y el crítico del fanatismo y la intolerancia; para otros, el culpable de la Revolución y el Terror, o el autor de *La Henriada* (*La Henriade*, 1728). Pero sea cual sea la interpretación que se adopte, no se puede negar que sus ideas han jugado

un papel sumamente significativo en la historia de las ideas, por lo que la lectura de sus trabajos resulta imprescindible para comprender la evolución de la sociedad actual. Ya en su misma época Denis Diderot advertía de la importancia de la obra de Voltaire cuando señalaba en una carta a Falconet que ni siquiera cien mil años de decadencia lograrían borrar su legado.

OBRA

- **Primeros trabajos.** Escritos publicados durante los años de juventud. Durante esa época Voltaire pretendía llegar a ser un poeta trágico, el heredero de Corneille y Racine.
  - *Edipo* (1718)
  - *La Henriada* (1728)
  - *Historia de Carlos XII* (1731)
  - *Zaira* (1732)
- **Obras de madurez.** Escritos publicados tras el contacto con la sociedad y la filosofía inglesas.
  - *Cartas filosóficas* (1733)
  - *Tratado de metafísica* (1734)
  - *El mundano* (1736)
  - *Elementos de la filosofía de Newton* (1738)
  - *Zadig* (1748)
  - *El siglo de Luis XIV* (1751)
  - *Micromegas* (1752)
  - *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756)
  - *Ensayo sobre las costumbres* (1756)
  - *Cándido, o el optimismo* (1759)
- **Trabajos tardíos.** Escritos posteriores a la crisis personal de la década de 1750.
  - *Tratado sobre la tolerancia* (1763)
  - *Diccionario filosófico* (1764-1769)
  - *Filosofía de la historia* (1765)
  - *El ingenuo* (1767)
  - *Cuestiones sobre la Enciclopedia* (1770-1774)


CRONOLOGÍA COMPARADA
V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1694
El 21 de noviembre nace en París François-Marie Arouet, Voltaire, hijo de un notario real en la corte de Luis XIV.
V 1717
Voltaire es encerrado durante once meses en la Bastilla.
V 1726
Tras un altercado con el caballero de Rohan-Chabot, es nuevamente encerrado en la Bastilla. Exilio en Inglaterra.
V 1733
Inicia una relación de dieciséis años con la marquesa Émilie du Châtelet. Publica las *Cartas filosóficas*.
V 1734
Deja París y se refugia en el castillo de Émilie du Châtelet, en Cirey.
V 1736
Inicia su relación con Federico II de Prusia. Publica *El mundano*.
V 1746
Es elegido miembro de la Academia Francesa.
V 1749
Muere Émilie du Châtelet.
V 1756
Publica el *Poema sobre el desastre de Lisboa*.
V 1759
Aparece *Cándido, o el optimismo*.
V 1760
Voltaire se instala definitivamente en Ferney.
V 1763
Voltaire escribe el *Tratado sobre la tolerancia*.
V 1778
Voltaire regresa a París y muere allí el 30 de mayo.
1690 1700 1710 1720 1730 1740 1750 1760 1770 1780 1790 1800
A 1700
Se publican en francés las obras de John Locke.
A 1704
Leibniz acaba la redacción de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.
A 1710
Se publica la *Teodicea* de Leibniz.
H 1715
Muere Luis XIV, el Rey Sol.
A 1728
Jean-Jacques Rousseau se convierte al catolicismo.
A 1749
Nacimiento del poeta y escritor Johann Wolfgang von Goethe.
A 1751
Aparece el primer tomo de la *Enciclopedia*.
H 1761
Expulsión de Francia de la Compañía de Jesús.
H 1762
Inicio del caso Calas.
H 1763
Concluye la guerra de los siete años.
H 1766
Condena y ejecución del caballero De La Barre.
H 1774
Muere Luis XV. Luis XVI es coronado rey de Francia.
H 1789
Estalla la Revolución francesa.

Capítulo 1

LA FRONTERA ENTRE DIOS Y LA RAZÓN

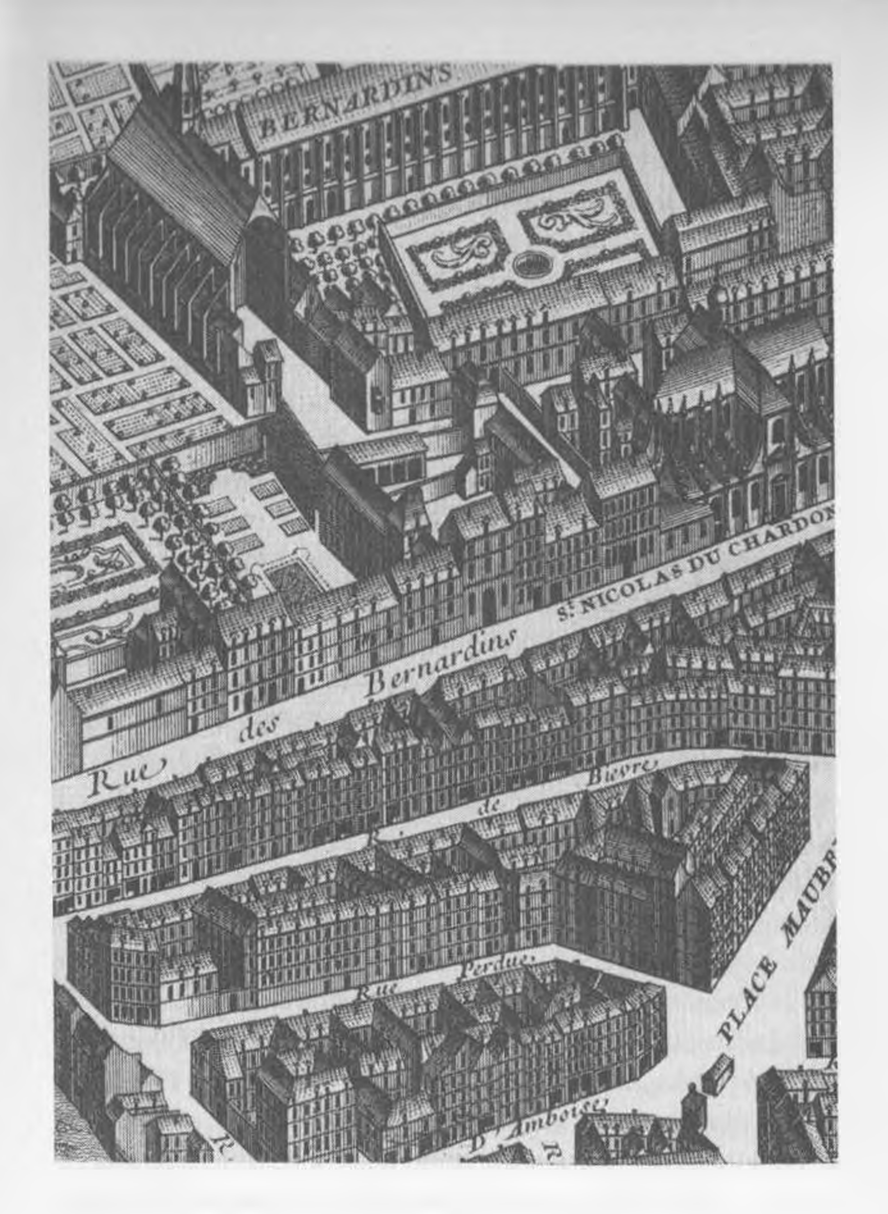
Símbolo universal de las ideas de la Ilustración, Voltaire luchó durante toda su vida contra el oscurantismo y en defensa de la tolerancia, la libertad y la razón. Para ello, intentó evitar la intromisión de Dios en los asuntos humanos y construyó una filosofía alejada de todo razonamiento especulativo.

François-Marie Arouet, quien adoptaría con el tiempo el nombre de Voltaire, nació el 21 de noviembre de 1694 en París. Hijo de Marie Marguerite Daumard y de François Arouet, un acaudalado notario, tuvo cuatro hermanos: Armand-François, quien no sobrevivió mucho tiempo después de su nacimiento, Armand, cuyo fervor religioso jugaría un papel determinante en la vida de Voltaire, Marguerite-Catherine y Robert, quien también murió poco tiempo después de nacer. Voltaire perdió a su madre cuando tenía apenas siete años. Sin embargo, no la olvidó. Durante los últimos años de su vida, un retrato de ella colgaba en una de las paredes de su habitación en la finca que había adquirido en Ferney en 1758. De su padre, ligado a la burguesía, heredó la habilidad para los asuntos financieros, la cual le permitiría vivir holgadamente durante toda su existencia, y una forma de ver la vida marcada por el interés por el ascenso social.

Voltaire creció en la Francia del siglo XVIII. Sus primeros años coincidieron con los últimos del reinado de Luis XIV,

a quien dedicaría algunos años después, en 1751, uno de sus más importantes trabajos históricos, *El siglo de Luis XIV* (*Le siècle de Louis XIV*). París era, en aquella época, una ciudad de poco más de medio millón de habitantes, la más poblada de Francia (una ciudad pequeña, sin embargo, en comparación con las metrópolis actuales), y —por sus jardines, sus espectáculos, la Ópera, la Comédie-Française, sus palacios y sus salones—, la más elegante de Europa. El bullicio en las calles, el comercio y el dinamismo de la ciudad, que contrastaban con el inmovilismo que reflejaba el gran mapa que Michel-Étienne Turgot encargó a Louis Bretez en 1734, impresionaba a los visitantes. No obstante, a pesar del desarrollo y la aparente modernidad, París conservaba una estructura social y política medieval. La sociedad era jerárquica: la nobleza, el clero y el tercer estado, compuesto por los campesinos y los artesanos, ocupaban los diferentes escalones de la pirámide. Es verdad que la división era menos rígida que en otras épocas, lo que permitía a la burguesía aspirar a un ascenso social; sin embargo, las diferencias de rango, que provenían del Medioevo, se mantenían. Por otra parte, París no era un buen lugar para librepensadores y personas con espíritu crítico. En efecto, muchos de ellos fueron perseguidos, encerrados en prisión, asesinados o enviados a trabajar duramente en galeras en el Mediterráneo. En ese contexto pasó Voltaire su infancia y su juventud.

Al salir del colegio jesuita Louis-le-Grand, en el que pasó siete años (de 1704 a 1711) y donde recibió una formación clásica, Voltaire logró introducirse en el estrato más distinguido de la sociedad, ayudado por su ingenio. Sus sátiras, epístolas y epigramas le permitieron deslizarse por diferentes palacios y destacados salones literarios, donde conoció a duques, barones y marquesas. Asimismo, entró en contacto con personajes libertinos. Hay que remarcar que



El París de la infancia y la juventud de Voltaire, con su medio millón de habitantes, era una metrópoli dinámica y bulliciosa, con una gran actividad comercial y cultural. En la imagen, detalle del gran mapa de París (conocido como «mapa Turgot»), que Michel-Étienne Turgot, quien en ese momento estaba al frente de la administración de la ciudad y de sus obras públicas, encargó en 1734 a Louis Bretez y que fue publicado en 1739 en veinte láminas.

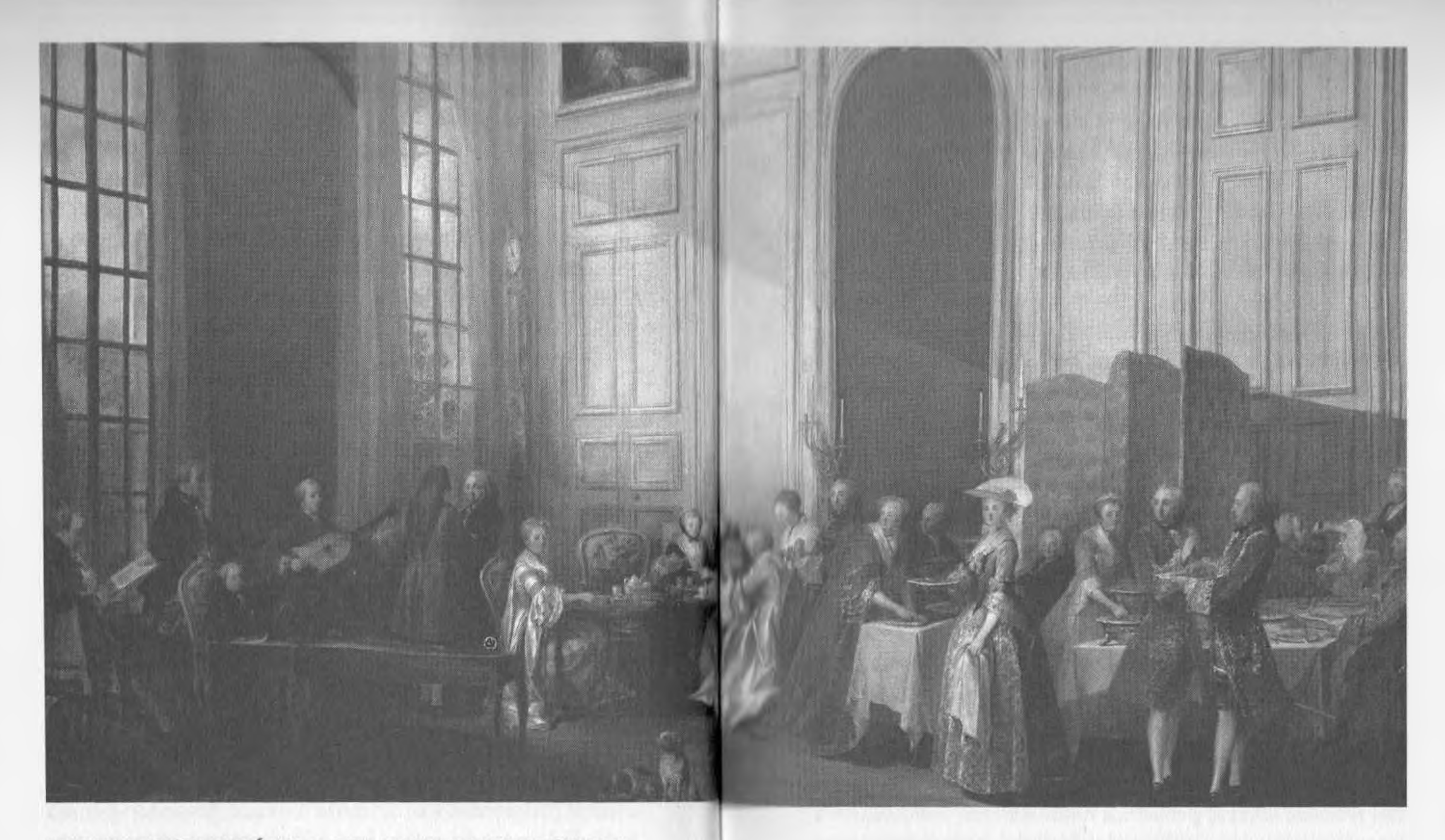
la palabra «libertino» (*libertin*) no tenía en el siglo XVIII francés el significado despectivo que tiene en la actualidad. En ese momento se utilizaba para referirse a las personas adscritas a una corriente de pensamiento que se originó en Italia en el siglo XVI y recorrió el siglo XVII francés, cuya principal característica era la defensa de la autonomía de la moral frente a la autoridad religiosa. En el seno de esa corriente se formaban espíritus críticos, escépticos y antidogmáticos en la llamada Sociedad del Temple, un círculo de hombres de letras y aristócratas, auspiciado por el duque de Vendôme, que promovía el goce de los placeres y la libertad de pensamiento. La vida que llevaba el filósofo angustiaba a su padre, que había pensado que su hijo llegaría a ser un magistrado. El joven Arouet, que en 1715 adoptó el nombre de Voltaire (si bien no se conoce en la actualidad con certeza el origen de ese seudónimo, muchos intérpretes consideran que es un anagrama de AROUET, LE JEUNE: la U se representaba como V y la J como I), quería, no obstante, ser algo más que un animador de cenas y salones; tenía la intención de llegar a ser un reconocido hombre de letras, el heredero de Racine y Boileau. Con ese fin trabajaba, desde 1715, en un *Edipo* (*Œdipe*), que se representó por primera vez en 1718 con gran éxito en la Comédie-Française. Algunos años después, en 1723, publicó, con mucho éxito también, *La Liga, o Enrique el Grande, poema épico*, que volvería a editarse en 1728 bajo el nombre de *La Henriada*.

Sin embargo, Voltaire no dedicaba todo su tiempo a la escritura y a la elaboración de poemas y epigramas. Sabía que para mantener una posición en los estratos altos de la sociedad se necesitaba mucho dinero cuando no se era noble de nacimiento. Así, empezó a realizar operaciones financieras, que, junto con la herencia que obtuvo cuando falleció su

padre, le permitieron vivir holgadamente. Voltaire, que vivió en la casa paterna hasta la muerte de su padre en 1722, aprendió en ese entorno a realizar negocios financieros y comerciales. Así, comenzó a prestar dinero a destacados personajes de la aristocracia, que luego recuperaba con intereses; colocó dinero en negocios vinculados a la compra y venta de granos, y al comercio de diferentes productos entre Europa y América, compró y revendió títulos, etc.

En 1726 se produjo un giro en su vida y en sus proyectos. En enero de ese año, tuvo un altercado con el caballero Guy-Auguste de Rohan-Chabot. La discusión comenzó en la Ópera y continuó dos días después en la Comédie-Française, en el camarín de Mademoiselle Lecouvert. A causa de ese incidente Voltaire fue arrestado algunos días después y encerrado en la Bastilla, de donde salió dos semanas más tarde bajo la condición de exiliarse. Fue su segunda visita a la Bastilla. La primera había tenido lugar entre 1717 y 1718, después de la publicación de una serie de versos en los que se burlaba de Luis Felipe de Orleans (regente de Francia en ese momento, tras la muerte en 1715 de Luis XIV) y de su hija, la duquesa de Berry. Así, en 1726, marcado por la humillación sufrida, se dirigió a Inglaterra, donde encontró, sorprendido, una especie de contramodelo de la sociedad francesa. Allí los aristócratas convivían con los comerciantes acaudalados, se toleraban las diferentes religiones y la ciencia progresaba y se difundía. Voltaire, fascinado por esa sociedad, aprendió inglés, leyó a Shakespeare, entró en contacto con personajes del ambiente literario y político, y tomó contacto con las ideas de Locke, Bacon y Newton.

Según algunos especialistas, las inquietudes filosóficas se hicieron presentes en la vida de Voltaire a partir de ese viaje. Es decir, hasta ese momento no habría sido más que un poeta. Sin embargo, el problema filosófico de la relación entre



LOS SALONES, VEHÍCULO DE LAS IDEAS ILUSTRADAS

En la Francia del Siglo de las Luces los salones eran lugares donde diversos personajes de la alta sociedad parisina organizaban reuniones en las que se escuchaba música y se discutía sobre literatura, moral, filosofía y política. De este modo se convirtieron en vehículo para la difusión de las ideas ilustradas. Los salones de Marie-Thérèse Rodet Geoffrin y de Paul-Henri Thiry, barón D'Holbach, se encontraban entre los más destacados. A esos salones acudieron algunos de los personajes más representativos de la Ilustración. Este óleo del pintor francés Michel-Barthélemy Ollivier, titulado *Té a la inglesa en el salón de los cuatro espejos del palacio del Temple, con toda la corte del príncipe de Conti* (1766), representa fielmente una escena de un salón literario del siglo XVIII.

la divinidad y el mundo ya estaba presente en sus trabajos de juventud. Es posible que el contacto desde su infancia con el severo jansenismo de su hermano mayor, Armand, fuera el detonante de su aversión por aquellas religiones donde se mezcla lo humano y lo divino. Esa preocupación se refleja ya en su *Edipo*, donde presenta la imagen del hombre asediado por la divinidad, y en *La Henriada*, donde pone en escena los horrores del fanatismo, particularmente durante la matanza de San Bartolomé, un asesinato en masa de hugonotes que tuvo lugar en Francia en el siglo XVI durante las guerras de religión (los hechos comenzaron el 24 de agosto, día de San Bartolomé, de 1572 en París), como consecuencia de la rivalidad entre católicos y protestantes (hugonotes).

Los actos de intolerancia religiosa y el fanatismo que impresionaban a Voltaire no habían terminado en Francia con el fin de las guerras de religión, tras la firma en 1598 del Edicto de Nantes por el rey Enrique IV, que otorgaba a los protestantes una libertad de culto limitada. El Edicto de Fontainebleau, firmado por Luis XIV en 1685, había revocado el Edicto de Nantes y había prohibido el protestantismo en Francia. El propósito del nuevo edicto era convertir por la fuerza al catolicismo a los protestantes que habitaban en terreno francés. Algunos emigraron, otros practicaban el culto de manera clandestina a pesar de su aparente conversión. Aquellos que eran descubiertos en asambleas clandestinas recibían severas penas: los hombres eran condenados a muerte o enviados a galeras, las mujeres, sometidas a actos humillantes. El conflicto se prolongó hasta 1711, pero los actos de intolerancia duraron todo el siglo XVIII francés.

Es necesario reconocer, no obstante, que las inquietudes de carácter filosófico de Voltaire no se expresaban aún en esos primeros años a través de un lenguaje filosófico, aunque la estadía en Inglaterra le permitió ordenar sus ideas en

el marco de estructuras filosóficas. Las *Cartas filosóficas*, publicadas en inglés en 1733 (*Letters Concerning the English Nation*) y un año después en francés (*Lettres philosophiques*), que Voltaire comenzó a redactar en Inglaterra, pero publicó tras su regreso a Francia, fueron el resultado de ese período. Las primeras cartas del libro están dedicadas a la situación de la religión en Inglaterra. En una de ellas se puede leer un relato ficticio entre el autor y un cuáquero (un miembro de la Sociedad Religiosa de los Amigos, una comunidad religiosa disidente fundada por George Fox a mediados del siglo XVII, sin culto externo ni jerarquía eclesiástica), en el que este último dice: «Pensamos que el nombre del Altísimo no debe prostituirse en las disputas miserables de los hombres». Estas palabras encierran ya el programa de Voltaire en materia religiosa. En las siguientes cartas Voltaire se ocupa de la vida política de Inglaterra, y elogia las libertades políticas y los límites al poder que existen en ese país. Más adelante se detiene en el nuevo método experimental utilizado por Locke, Newton y Bacon, contraponiéndolo a las «novelas» de Descartes y a los sueños escolásticos; finalmente, se ocupa de la literatura y las academias inglesas: encomia las letras inglesas y el rol de sus academias y se lamenta por el estado de la literatura en Francia. Así pues, las *Cartas filosóficas*, en las que Voltaire exalta las libertades civiles y políticas inglesas, el espíritu tolerante de sus ciudadanos y los nuevos métodos científicos utilizados por sus científicos y filósofos, constituyen una especie de manifiesto de la filosofía del Siglo de las Luces.

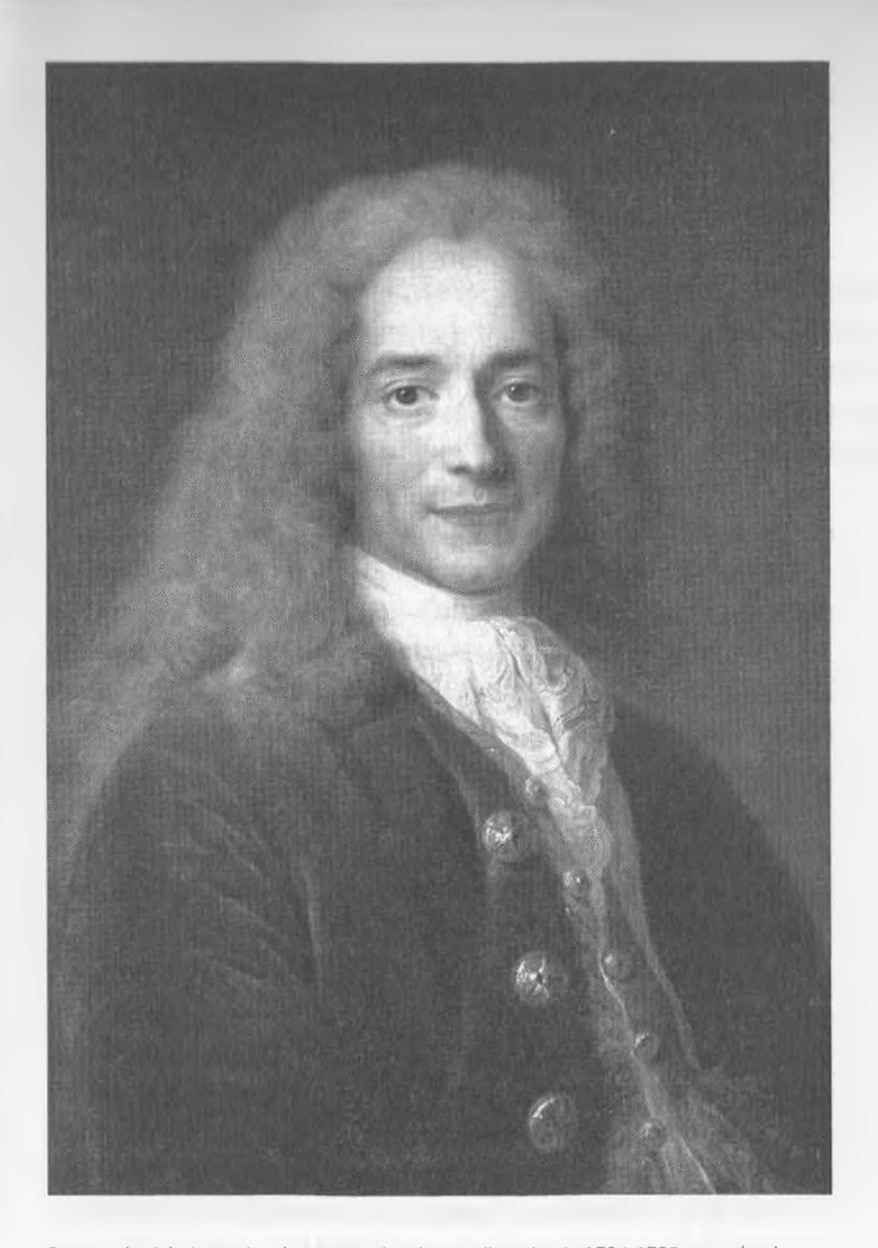
Como era de esperar, la publicación del libro en francés en 1734 provocó un escándalo en Francia, pues era una crítica directa de la intolerancia religiosa, la riqueza del clero y su poder político, los privilegios de la nobleza y el despotismo real; es decir, de los fundamentos últimos de la sociedad

del Antiguo Régimen y de la Francia de Luis XV, coronado en 1722 tras la regencia del duque de Orleans. El libro fue condenado por el Parlamento de París por ser contrario a la religión y a las buenas costumbres, el editor fue encarcelado y el texto fue quemado en la hoguera frente al Palacio de Justicia. París se había convertido en un lugar peligroso para Voltaire. Esto le obligó a refugiarse en Cirey-sur-Blaise (en la Champaña), en el castillo de la marquesa Émilie du Châtelet, su amiga y desde 1733 también su amante.

EL CAMINO HACIA LA DIVINIDAD

Si bien las *Cartas filosóficas* (o, según su edición original en inglés, las *Cartas inglesas*), constituyeron un avance significativo para Voltaire en el camino hacia la elaboración de una filosofía propia, de un sistema filosófico bien definido, la articulación de los elementos de su filosofía sería el resultado de sus años en Cirey, a donde se trasladó en 1734 y donde permaneció hasta 1744.

Durante diez años, Voltaire residió en Cirey-sur-Blaise, en el castillo de la marquesa Émilie du Châtelet, quien fue tanto su amiga y amante, como también su compañera intelectual. Alejado de las grandes ciudades, el castillo se encontraba en un hermoso valle, rodeado de bosques, colinas y ríos. La calma que allí encontró Voltaire le permitió trabajar con tranquilidad. La marquesa fomentó su interés por la ciencia y la filosofía: mientras Émilie estudiaba la filosofía de Leibniz, traducía a Newton al francés o realizaba experimentos científicos, cuyas memorias luego enviaba a la Academia de Ciencias de París, Voltaire se sumergía en especulaciones acerca de Dios, la naturaleza del hombre, el alcance y los límites del conocimiento, etc. De esa manera fue dando forma



Retrato de Voltaire realizado por Nicolas de Largillière hacia 1724-1725, cuando el joven aspirante a poeta estaba a punto de experimentar un brusco giro en su vida tras su segunda estancia en la Bastilla y su posterior exilio a Inglaterra, donde quedaría fuertemente impresionado por el modo de vida de una sociedad radicalmente distinta de la del Antiguo Régimen en Francia.

a los materiales que había acumulado hasta ese momento en su espíritu.

La inquietud acerca de la relación entre la divinidad y el hombre, que ya había aparecido en sus trabajos de juventud, volvió a hacerse presente en ese contexto. Voltaire advirtió que los temas que le interesaban en ese momento, como el origen de las «ideas», la naturaleza del concepto de «libertad», la «virtud» y la existencia del «alma», dependían de la naturaleza de esa relación entre Dios y el ser humano. Por esa razón, ese problema ocupa un lugar privilegiado en su *Tratado de metafísica* (*Traité de métaphysique*), un trabajo que escribió en 1734, pero que Émilie no permitió que se publicara en ese momento por temor a las repercusiones que podría haber provocado (el trabajo se publicaría en 1785, después de la muerte de Voltaire). En ese escrito acepta la existencia de Dios y ofrece dos argumentos para demostrarla. Después de pedir al lector que deje de lado las pasiones y los prejuicios y se guíe por «su propia razón» (este es el lema de la filosofía del Siglo de las Luces), señala que el orden del mundo requiere de la existencia de un «ser inteligente» que haya actuado como su causa. Ese ser, concluye, es Dios. El segundo argumento también parte de las cosas. Si existe una cosa, dice, es necesario pensar que, o bien la misma ha sido siempre y por lo tanto es responsable de su propia existencia, siendo por lo tanto Dios; o bien que esa cosa recibió la existencia de otra cosa, y esta última de una tercera, y así sucesivamente. En este último caso, para evitar una regresión al infinito, también es necesario, explica, pensar que tiene que existir un ser responsable de su propia existencia y de la existencia de los demás seres. Ese ser es Dios, concluye.

Dejemos de lado todas las pasiones y prejuicios y sometámonos a aquello que la razón pueda enseñarnos.

Tratado de metafísica

Si bien Voltaire fue uno de los máximos enemigos de la religión en la historia de la filosofía, no fue nunca un ateo. En su filosofía hubo siempre lugar para la figura de Dios. Ese fue el motivo, precisamente, que le llevó a distanciarse de ciertas ideas de otros representantes de la corriente ilustrada, como por ejemplo Denis Diderot o el barón D'Holbach, quienes en algunos de sus trabajos negaban la existencia de la divinidad.

Ahora bien, la idea de Dios que aceptó Voltaire no es la misma que la de las religiones reveladas, como el catolicismo o el protestantismo. Según las religiones reveladas existe una realidad sobrenatural a la que el hombre, criatura imperfecta, no puede acceder a través de su razón o experiencia. Solo la revelación divina (los milagros, el descenso de Dios a la Tierra, etc.) puede poner en contacto al ser humano con esa divinidad. Por estas razones, este tipo de culto se apoya en la fe, el dogma y la estructura eclesiástica como mediadora entre Dios y el hombre. La razón queda subordinada en ese caso a la fe. La posición de Voltaire fue diferente. Voltaire fue deísta, partidario de una religión natural. Según esta, el acceso a la divinidad se produce a través de la experiencia y la razón. Voltaire concebía a Dios como un ser puro y eterno, responsable del orden del mundo. Así, de sus argumentos no se desprendía más que eso. El Dios de Voltaire no se mezcla en la vida de los hombres como el Dios de las religiones reveladas. «Es absurdo decir que Dios es justo o injusto», exclama. Es insensato, agrega, reprocharle «que los hombres abusen de su libertad para destruirse entre ellos mismos, que tengan enfermedad, pasiones crueles, etc.». De esta manera, estableció una distancia entre Dios y el mundo. La realidad se seculariza, el mundo se desencanta. Dios había dejado de ser el juez de los hombres, el ser que recompensaba o castigaba a los seres humanos según sus acciones. Voltaire no abandonó nunca esta concepción.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA FILOSOFÍA MUNDANA

A partir del siglo XV había entrado en crisis la imagen del universo en su conjunto, que había dominado la civilización europea durante más de diez siglos. Según esa interpretación de la realidad, la Tierra era inmóvil y ocupaba un lugar privilegiado en la creación divina; Dios velaba el destino de los hombres; existían diferencias entre la física terrestre y la física celeste (es decir, la Tierra no estaba formada por el mismo tipo de materia que los cuerpos celestes), y cada elemento ocupaba un lugar determinado en un orden natural. Sobre esa cosmovisión se apoyaban una organización jerárquica en el plano social y político, y una moral que descansaba sobre dogmas religiosos y tradiciones. A partir del siglo XV esta concepción de la realidad sufrió fuertes embates: las teorías y los descubrimientos de Copérnico, Galileo, Kepler y Newton demostraron que la Tierra no es el centro del universo y que no existen diferencias desde el punto de vista físico entre los cuerpos celestes y la Tierra. A la luz de estos cambios se produjo también una revolución en la concepción del conocimiento.

Sin embargo, en la sociedad francesa del siglo XVIII, a pesar de estos descubrimientos revolucionarios, se mantenían vigentes en general las viejas representaciones del universo y la existencia. Tampoco la filosofía acompañaba los avances que se observaban en el plano científico, pues aunque se habían presentado teorías que cuestionaban los viejos sistemas especulativos, se habían hecho pocos progresos en la construcción de una representación de la realidad y una concepción de la existencia a la altura de los descubrimientos y métodos de la nueva ciencia experimental. Por una parte, filósofos como François de La Mothe Le Vayer o Pierre Bayle habían enseñado a Voltaire y a sus coetáneos a

dudar, a adoptar una mirada cuestionadora frente a las tradiciones, pero se mantenían en el terreno de la destrucción, de la demolición de los sistemas, sin aportar una imagen renovada de la existencia. Por otra parte, aquellos que proponían nuevos sistemas, como Descartes o Leibniz, si bien reemplazaban a Dios por el hombre, lo cual era un signo de modernidad, se mantenían en un plano especulativo, alejado de la nueva concepción del saber que se había ido formando a la luz de los descubrimientos científicos.

En ese marco, Voltaire se propuso construir una filosofía mundana, una imagen de la realidad y de la existencia a la altura de los nuevos tiempos, superando tanto el escepticismo al que conducían las teorías de teóricos como Bayle o La Mothe Le Vayer, como los esquemas especulativos, medievales y modernos. Ese fue el objetivo de su *Tratado de metafísica*, en el que, tras demostrar la absurdidad que implica la existencia del «alma», presenta al hombre como una criatura que recibe de Dios la existencia y que no ocupa un lugar especial en la naturaleza. Además, niega las diferencias entre los seres humanos. En efecto, afirma que todos los hombres pueden retener y elaborar ideas, y que todos tienen los mismos órganos, las mismas necesidades y pasiones. Finalmente, después de recordar la definición de Dios como un «eterno geómetra», concluye que la industria y las artes que embellecen el mundo son el producto del desarrollo de esas pasiones y necesidades del hombre. Asimismo, señala que el mal uso que se puede hacer de las mismas es también responsabilidad del ser humano. Sin negar a Dios, Voltaire establece una enorme distancia entre la divinidad y su creación, el mundo. Las criaturas que allí habitan han recibido de este sus atributos,

Dios no ha querido mezclarse en nuestras acciones.

TRATADO DE METAFÍSICA

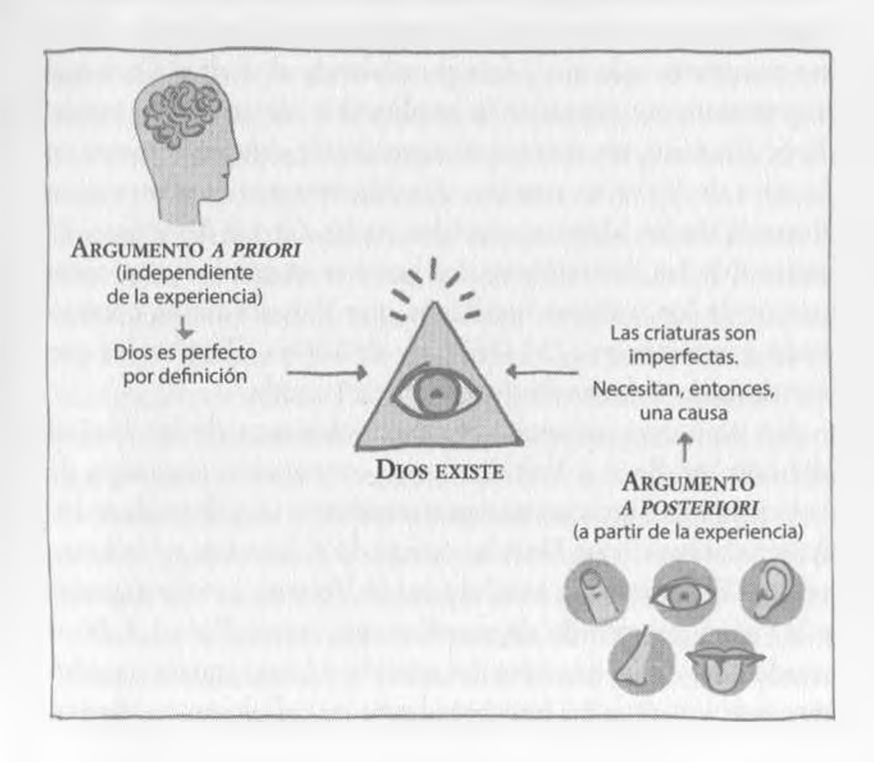
no existe otra relación: «Dios no ha querido mezclarse en nuestras acciones». Es decir, depende de las mismas criaturas el cultivo de las artes que embellecen el mundo, pero también dependen de ellas las guerras y las persecuciones que lo convierten en un lugar tenebroso.

Ahora bien, separar a Dios de los hombres no conduce a Voltaire hacia una concepción pesimista de la vida. Por el contrario, el hecho de que Dios no actúe en el mundo significa que el hombre es «libre» y que a través de los atributos que Dios le ha dado —la razón, las necesidades y las pasiones—, puede alcanzar la «felicidad» en la Tierra. El objetivo del hombre ya no debe ser lograr la salvación después de la muerte, sino alcanzar la felicidad en la Tierra. Por eso Cirey es para Voltaire un «paraíso terrestre». Esta concepción optimista de la vida es la que expresa en un poema que escribió en 1736, *El mundano* (*Le mondain*), en el que se burla de los nostálgicos de los viejos tiempos y de aquellos que admiran el mito de la «Edad de Oro», según el cual la historia es un progresivo alejamiento de una época de felicidad ligada a la naturaleza y la simplicidad. Frente a esto Voltaire da las gracias a la naturaleza por haber nacido en el siglo XVIII y no duda en exclamar: «Yo amo el lujo, el refinamiento, todos los placeres, las artes de todas las especies, la propiedad, el gusto, los ornamentos». Comienza a vislumbrarse aquí otra de las grandes ideas del Siglo de las Luces, el concepto de «progreso», que Voltaire utilizó recurrentemente en sus trabajos históricos.

Es necesario señalar que el optimismo de Voltaire nunca fue ilimitado. La nueva concepción del saber, la teoría experimental del conocimiento, que conoció a través de los trabajos de Newton y Locke, le condujo a construir su filosofía a partir de la experiencia. Descartes y Leibniz habían abierto nuevos caminos en la filosofía, otorgándole a la

EL CONFLICTO ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

A lo largo de la historia del pensamiento se han propuesto diferentes vías para probar la existencia de Dios y para conocerlo. Se pueden distinguir básicamente dos caminos: el acceso a la divinidad a través de la fe y la revelación, y el acceso a través de la razón y la experiencia. La relación entre razón y fe desencadenó innumerables discusiones durante la Edad Media. En el siglo XIII, Tomás de Aquino intentó resolver el problema mediante un sistema que articula ambas vías, expuesto en su célebre *Suma teológica*. La filosofía moderna se alejó de la teología, dejando de lado, por lo tanto, la vía de la fe como camino a la divinidad. Las pruebas de la existencia de Dios a través de la razón y la experiencia también presentan dos modalidades. La primera parte de la definición del concepto de Dios y desde allí se deriva la necesidad de su existencia; la segunda llega a la existencia de Dios a través de la experiencia. Los dos argumentos ofrecidos por Voltaire en el *Tratado de metafísica* responden a la última vía.



razón, al hombre, un lugar que no tenía en los sistemas filosóficos medievales, pero se habían desviado al recaer en el pensamiento especulativo, abstracto, alejado de la realidad. Voltaire, a través del nuevo método forjado a la luz de la nueva metodología de la ciencia, elaboró una idea del hombre diferente. El hombre es, según Voltaire, una criatura que posee una «razón débil» y que no tiene un control total sobre sus pasiones. Su libertad también es limitada. El tema de los límites del hombre, de su conocimiento y sus posibilidades, constituye uno de los ejes de los cuentos filosóficos que escribiría a partir de 1740. En las últimas páginas de *Micromegas* (*Micromégas*, 1752), por ejemplo, Voltaire se burla de la arrogancia de los hombres, que olvidan que pertenecen al remotísimo rincón que la Tierra ocupa en el universo; además, el personaje que en el cuento cumple la función de secretario de la Academia de Ciencias de París no encuentra más que páginas en blanco al abrir el libro que supuestamente contenía la explicación de todas las cosas. René Pomeau, un destacado especialista contemporáneo en la obra de Voltaire, sostuvo que *Micromegas* es una versión literaria de las ideas contenidas en las *Cartas filosóficas*. El asunto de las limitaciones del hombre es también un tema mayor de los trabajos históricos que Voltaire había comenzado a redactar en 1731 (*Historia de Carlos XII*) y en los que continuaría trabajando durante toda su vida.

Sin embargo, tampoco el reconocimiento de los límites del hombre llevó a Voltaire a una concepción pesimista de la existencia. Hay siempre en sus trabajos una llamada a disfrutar del lugar que Dios ha otorgado al hombre en la naturaleza. El optimismo moderado de Voltaire se contraponía a la visión del mundo de aquellos que, como Pascal, habían usado una visión negativa del mundo y la existencia para intentar conducir a los hombres hacia las religiones reveladas.

En sus *Pensamientos*, Pascal se había propuesto conducir a los hombres hacia Dios mediante las miserias humanas. La religión es presentada como la verdad frente a las contradicciones del hombre. Por esa razón Pascal sostiene que «hay que amar a Dios y no a las criaturas». El «remedio» frente a las miserias humanas es la «adoración» de Dios y la «mortificación». En unas notas al libro de Pascal, que fueron agregadas a las *Cartas filosóficas* como la carta número XXV, Voltaire se pronuncia en cambio por la vida «fuera de sí», la vida en sociedad, por las artes, la industria y el lujo. «Cuando miro París o Londres, no veo ninguna razón para caer en la desesperación de la que habla Pascal; veo una ciudad que no se parece en nada a una isla desierta; una ciudad poblada, opulenta, urbana, donde los hombres son tan felices como la naturaleza humana lo consiente», afirma.

La filosofía experimental y la crítica a los sistemas metafísicos especulativos abrió un espacio en la vida de Cirey para el trabajo, la acción y la ciencia. En consonancia con el movimiento intelectual de la época, que se inclinaba hacia el estudio de la ciencia (Fontenelle recomendaba que las damas leyesen tratados de astronomía; Montesquieu disertaba en la Academia de Burdeos sobre las glándulas renales, y Rouelle, el boticario del rey, dictaba un curso de química en el Jardín del Rey), Voltaire y Émilie se volcaron con pasión hacia la investigación científica. Realizaban regularmente experimentos y en 1738 redactaron trabajos sobre la propagación del fuego, que presentaron en el concurso de la Academia de Ciencias de París. Además, el filósofo publicó ese mismo año un libro de divulgación sobre la física de Newton, *Elementos de la filosofía de Newton* (*Éléments de la philosophie de Newton*).

Voltaire se sentía feliz en el castillo de Cirey, donde había libros, instrumentos de física, música de Rameau y pinturas; donde discutía sobre metafísica con Émilie y, a través de

cartas, con el príncipe Federico de Prusia, que había confesado ser su admirador; se representaban obras de teatro y se hacían experimentos científicos. «¡Qué buena época, este siglo de hierro!» decía en 1736. Por otra parte, los aires comenzaban a cambiar en París. Voltaire obtuvo el apoyo de los hermanos D'Argenson, ministros de Luis XV, y de su favorita, la marquesa de Pompadour. Poco a poco comenzaba a recomponer su relación con el poder político francés. Así, algunos años después obtendría el cargo de historiógrafo del rey y, en 1746, a la edad de cincuenta y dos años, sería elegido por unanimidad miembro de la Academia Francesa.

VOLTAIRE Y EL SIGLO DE LAS LUCES

Constituye un lugar común en la actualidad agrupar una serie de nombres, de trabajos e ideas bajo el rótulo: «filosofía del Siglo de las Luces», «filosofía de la Ilustración» o, incluso, «filosofía de las Luces». Bajo ese paraguas conceptual se colocan las teorías de hombres como Diderot, Montesquieu, Kant, Hume y Voltaire, entre otros. Sin embargo, sus filosofías son tan diferentes en sus planteamientos y conclusiones que no han faltado críticos contemporáneos que han puesto en entredicho la unidad o directamente la existencia de esa corriente de pensamiento como tal.

No obstante, el hecho incontestable es que esa «filosofía de la Ilustración» es una corriente de ideas —filosóficas, científicas, literarias...— que recorrió toda Europa (y llegó incluso con fuerza a las costas de las nuevas naciones americanas) a lo largo de todo el siglo XVIII; una corriente que tuvo su origen en Inglaterra, pero que encontró en Francia, particularmente en París, el foco desde el que irradió hacia el resto del continente las ideas que la caracterizaban. Más allá

de las diferencias entre las distintas expresiones, la filosofía del Siglo de las Luces se caracteriza por el intento de «iluminar» la realidad mediante la razón y la experiencia, de hacer retroceder la ignorancia, la oscuridad (o, en otras palabras, el oscurantismo) en las mentes de los hombres de todas las condiciones sociales. La iluminación —tal como declara meridianamente el epíteto «luces»— debe entenderse como una metáfora del conocimiento. Quizá la manifestación más clara —e «iluminadora»— de este principio se encuentre en un trabajo escrito en 1784 por Immanuel Kant, que lleva por título, precisamente, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* El filósofo prusiano afirma en este escrito que la Ilustración es la liberación de los hombres de los lazos que los sujetan y les impiden servirse de su inteligencia sin la guía de otros:

> Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

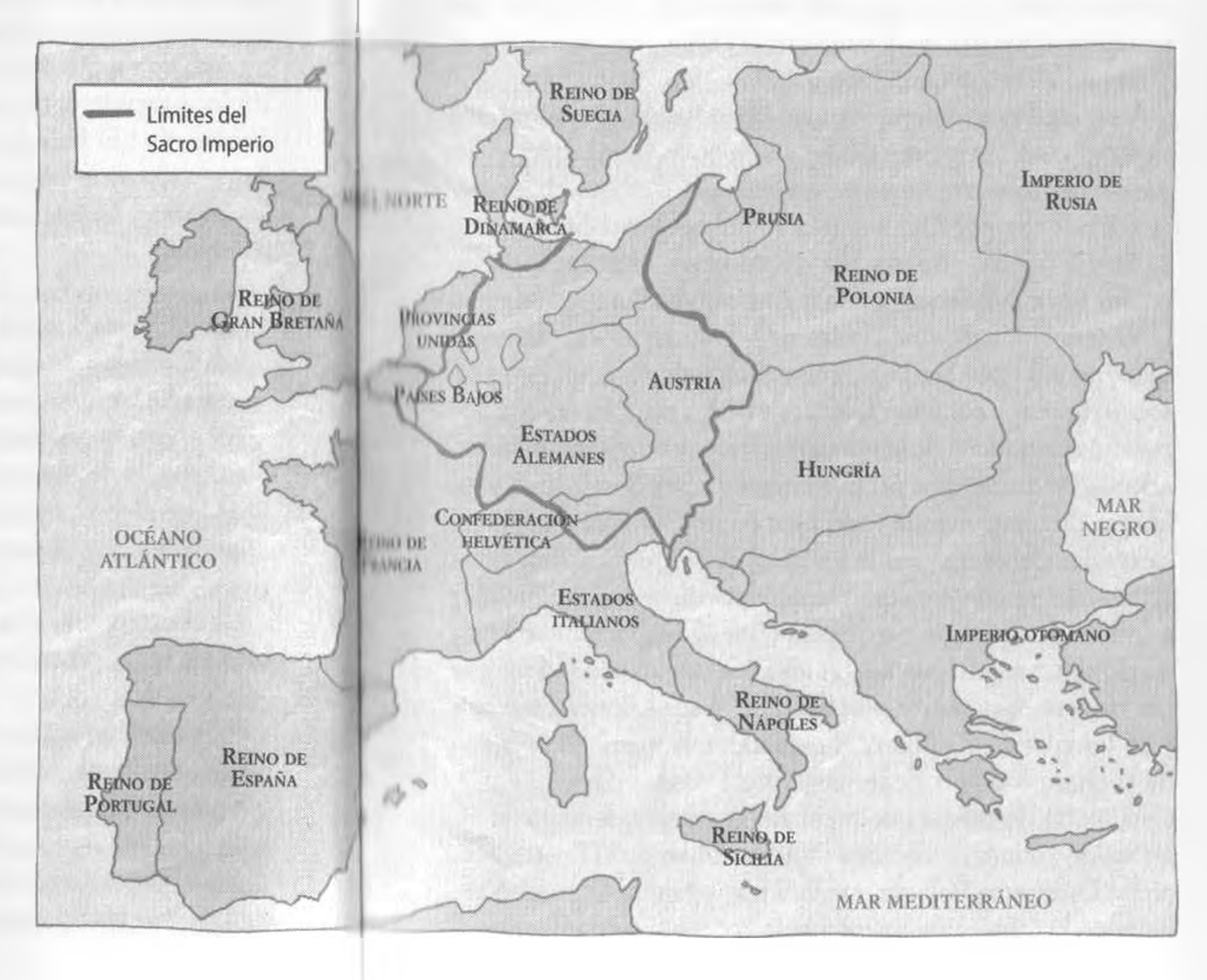
La libertad, una idea fundamental en Voltaire, ocupa también un lugar central en la filosofía kantiana:

> Para esta Ilustración no se requiere sino libertad y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad; a saber: la de hacer en todas partes uso público de su razón.

En la época en que Kant y Voltaire construían y gestaban su universo teórico (que hacia el final del siglo se expresaría

LA EUROPA DE VOLTAIRE Y LA ILUSTRACIÓN

Cuando Voltaire vino al mundo en 1694, hacía medio siglo que Luis XIV ocupaba el trono de Francia, y aún lo ocuparía dos décadas más. Durante ese largo período de tiempo, el reino galo fue la gran potencia de Europa y el espejo en el que se miraban el resto de soberanos del continente, envidiosos del poder absoluto del Rey Sol y del esplendor de su corte. Pero la admiración no impedía que esos mismos reyes, unidos por diversas alianzas, le declararan una y otra vez la guerra. De resultas de ese estado bélico continuo, la Francia que heredó Luis XV en 1715 era un país en bancarrota cuya estrella empezaba a declinar. A pesar de ello, el modelo político francés se había extendido rápidamente por otros reinos. En España, Felipe V, un miembro de la misma dinastía que la gala, la Casa de Borbón, se había hecho con la corona tras una larga guerra de Sucesión e iniciaba una profunda reforma administrativa según el modelo centralista galo, mientras que el otro pretendiente al trono hispano, el archiduque Carlos, se había convertido en emperador de una Austria que, bajo su hija María Teresa, pasaría a ser una potencia continental. Estos monarcas eran déspotas ilustrados, como también lo fue Federico II de Prusia, quien tan amante de las artes como de los campos de batalla, situó su reino en una posición de privilegio en la escena europea. Otro actor a tener en cuenta era la Rusia de Catalina II la Grande, que no solo abrió su país hacia Japón, sino que participó también activamente en la política europea repartiéndose en 1772 Polonia con la austriaca María Teresa y el prusiano Federico II. Gran Bretaña, por su parte, no eludió participar en los conflictos del continente, aunque sin por ello descuidar la expansión por América y Asia que haría de ella la dueña de los mares durante el siglo XIX. A pesar de las frecuentes guerras que asolaron la Europa del despotismo ilustrado, artistas y pensadores eran reclamados por las distintas cortes, sin importar su nacionalidad. Así, el mismo Voltaire gozó no solo del favor de Federico II de Prusia sino también del de la emperatriz Catalina II de Rusia.



en el lema de la Revolución, «Libertad, igualdad, fraternidad»), los viajes alrededor de Europa empezaban a hacerse frecuentes, los descubrimientos científicos se multiplicaban y el desarrollo de las academias de ciencias en los principales países generó y sentó las bases para el surgimiento de esta corriente de ideas conocidas como «ilustradas». Una corriente que, según una interpretación que tuvo y aún tiene muchos adeptos, sentó firmemente las bases para la Revolución que se desencadenaría en Francia en 1789 y que cambiaría el curso de la historia europea.

Uno de los mayores órganos de difusión del programa ilustrado fue, sin lugar a dudas, la *Enciclopedia* (*L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*), editada por Diderot y D'Alembert y publicada entre 1751 y 1772, compuesta por veintiocho volúmenes, de los cuales once contienen láminas ilustrativas. La monumental obra (considerada una de las más grandes obras del siglo XVIII, no solo por ser la primera enciclopedia francesa, sino sobre todo por contener la síntesis de los principales conocimientos científicos de la época), sufrió varias interrupciones, además de numerosas prohibiciones y casos de censura, y los libelos difamatorios de todo tipo contra los editores no cesaron de aparecer durante los años de su publicación. En la actualidad se conoce como «enciclopedistas» o *philosophes* a todos aquellos que participaron en su redacción y de este modo difundieron las nuevas ideas del siglo, unas ideas que también se discutían y propagaban en los salones literarios y en las cortes de diferentes capitales europeas, de la mano de monarcas como Federico II de Prusia y la emperatriz Catalina II de Rusia, que mantuvo correspondencia con algunos de los más destacados representantes de la Ilustración, como Diderot o Voltaire, cuyas ideas sobre la tolerancia religiosa o la educación intentó aplicar en su vasto imperio.

Voltaire jugó un papel muy destacado en el Siglo de las Luces, hasta el punto de que se suele denominar también al siglo XVIII francés el «siglo de Voltaire». Un apelativo que es una consecuencia directa del poder de sus ideas y de la fama de su nombre, que fue capaz de atravesar, ya en su tiempo, las fronteras francesas. A esto último contribuyó en gran medida la correspondencia que desde 1736 mantuvo con el mencionado rey Federico II el Grande de Prusia (conocido como el «rey filósofo» y también como el «rey músico», pues fue un reputado compositor y flautista), quien había iniciado dicha correspondencia cuando aún era príncipe y había confesado ser un ferviente admirador del filósofo francés y sus ideas.

Capítulo 2

UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Los textos históricos constituyen una parte importante de la obra de Voltaire, que se propuso aplicar a la historia los nuevos métodos científicos, reemplazando un relato basado en la acción de la divinidad y la Providencia, por otro basado exclusivamente en la actuación del hombre.

Junto a la ciencia y la metafísica, hubo también en Cirey un lugar para la historia y la historiografía. Hacia 1740 Voltaire comenzó a escribir un ensayo sobre la historia general de las costumbres —que se publicaría en 1756 como *Ensayo sobre las costumbres*—, con el objetivo de reconciliar a Émilie con el discurso histórico. La marquesa, interesada por el discurso racional y preciso de la ciencia, no se sentía atraída por la historia, en la que no veía más que un conjunto de relatos absurdos y la superposición de nombres inútiles de reyes y batallas. Voltaire se propuso modificar la opinión de Émilie con respecto a esa disciplina.

Esta labor no fue un simple pasatiempo para él, sino una parte importante de su proyecto filosófico. Para entender el lugar que la historia ocupaba en ese proyecto es necesario detenerse una vez más en la física de Newton. En las *Cartas filosóficas* Voltaire critica la física cartesiana desarrollada en *El Mundo o Tratado de la luz* (1630-1633) y en *Los principios de la filosofía* (1644), según la cual todos los cuerpos que componen el universo poseen la misma naturaleza. Descartes

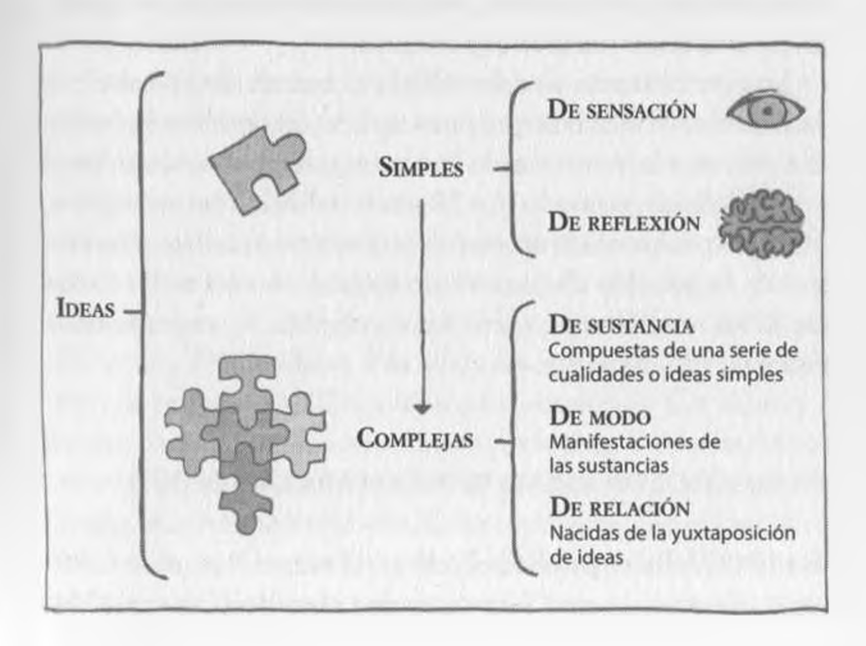
identifica la materia con la extensión. De ahí se siguen la negación del vacío y la identidad de materia y espacio. Además, se desprende que el espacio es indefinido y el movimiento se origina por el efecto acción-reacción, que se produce por el choque de una partícula sobre otra. Al eliminar la posibilidad del espacio vacío, el universo se convierte en un mundo lleno de torbellinos materiales que permiten que el movimiento se traslade de un lugar a otro. A esta concepción del mundo se opuso Newton, que en sus *Principia* (*Principios matemáticos de la filosofía natural*, 1687) —cuya traducción al francés fue realizada varias décadas más tarde por Émilie du Châtelet—, presenta un mundo dominado por la ley de la gravitación universal y un universo donde hay lugar para el vacío. Además, al débil y racional Dios cartesiano contrapone un Dios libre y omnipotente, creador y conservador del cosmos. Voltaire y Maupertuis introdujeron la física de Newton en una Francia que en los años treinta del siglo XVIII estaba dominada por el cartesianismo, en gran medida como consecuencia de la posición favorable a Descartes del célebre secretario vitalicio de la Academia de Ciencias, Bernard le Bovier de Fontenelle.

Newton no sólo introdujo una nueva manera de entender el cosmos, sino también una nueva metodología. A diferencia de Descartes, que aceptaba la existencia de ideas innatas, es decir anteriores a la experiencia, y fundaba sus investigaciones en principios abstractos, a priori, Newton tomó la experiencia como punto de partida. De esta manera se colocó en la senda de una tradición que tenía al filósofo inglés John Locke como uno de sus máximos representantes, según la cual el conocimiento comienza con la experiencia. A esas posiciones se las llama racionalismo y empirismo, respectivamente.

Voltaire aceptó tanto la nueva imagen del universo que se desprendía de la física de Newton como su nueva metodología. En el tercer capítulo del *Tratado de metafísica*, «Todas

EL ORIGEN DE LAS IDEAS

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690, el filósofo inglés John Locke evalúa los límites y las condiciones del conocimiento humano. Sostiene que todas las ideas proceden de la experiencia y, por lo tanto, que esta constituye el límite infranqueable de todo conocimiento posible. Las ideas pueden ser *simples* o *complejas*. Las ideas simples pueden provenir de la experiencia de objetos externos (*ideas de sensación*) o de la experiencia de las operaciones de nuestro propio entendimiento (*ideas de reflexión*). Las ideas complejas son aquellas que se generan a través de la combinación de ideas simples. Las mismas se dividen en *ideas de modo*, que son ideas que no son independientes (dependen de una sustancia); *ideas de sustancia*, que nacen cuando, después de constatar que algunas ideas simples siempre van unidas, se supone la existencia de un sustrato que les permite subsistir; e *ideas de relaciones*, que son las que surgen de confrontar ideas entre sí y de la comparación que efectúa el intelecto entre ellas (cada idea puede ser puesta en relación con otra de infinitos modos). En el *Tratado de metafísica*, Voltaire se apoyó en el trabajo de Locke al desarrollar el tema del origen y los límites del conocimiento.



las ideas provienen de los sentidos», se burla de quienes han escrito «la novela de las ideas innatas» y afirma que «nuestros sentidos son las puertas por las que todas las ideas entran en nuestro entendimiento». Explica que las primeras ideas son el producto de nuestras sensaciones y que todos nuestros saberes son el resultado de las capacidades del hombre de almacenar y combinar esas ideas. La prueba que da para demostrar que las impresiones preceden a las ideas es que «cuando las sensaciones nos faltan, las ideas nos faltan».

Nuestros sentidos son las puertas por las que todas las ideas entran en nuestro entendimiento.

Tratado de metafísica

Por otra parte, esa inclinación hacia el nuevo método de conocimiento implicaba un reconocimiento de los límites del ser humano y de sus capacidades cognitivas, uno de los principales temas de los cuentos filosóficos de Voltaire. Es decir, la adhesión al nuevo método conllevaba una renuncia a los intentos de encontrar verdadès últimas y un giro desde la especulación hacia la experiencia.

En este contexto se debe ubicar el interés de Voltaire por la historia. Voltaire se propuso aplicar los nuevos métodos científicos a la escritura de la historia, intentó realizar en el terreno de la historia lo que Newton había hecho en la física. Existe en ese sentido un cierto paralelismo entre los *Elementos de la filosofía de Newton*, publicado como se ha dicho en 1738, y el *Ensayo sobre las costumbres*, que comenzó a redactar en 1740.

EN BUSCA DE UN NUEVO MÉTODO PARA LA HISTORIA

En 1742 Voltaire publicó el trabajo *Anotaciones sobre la historia* (*Remarques sur l'histoire*) y dos años después, en 1744,

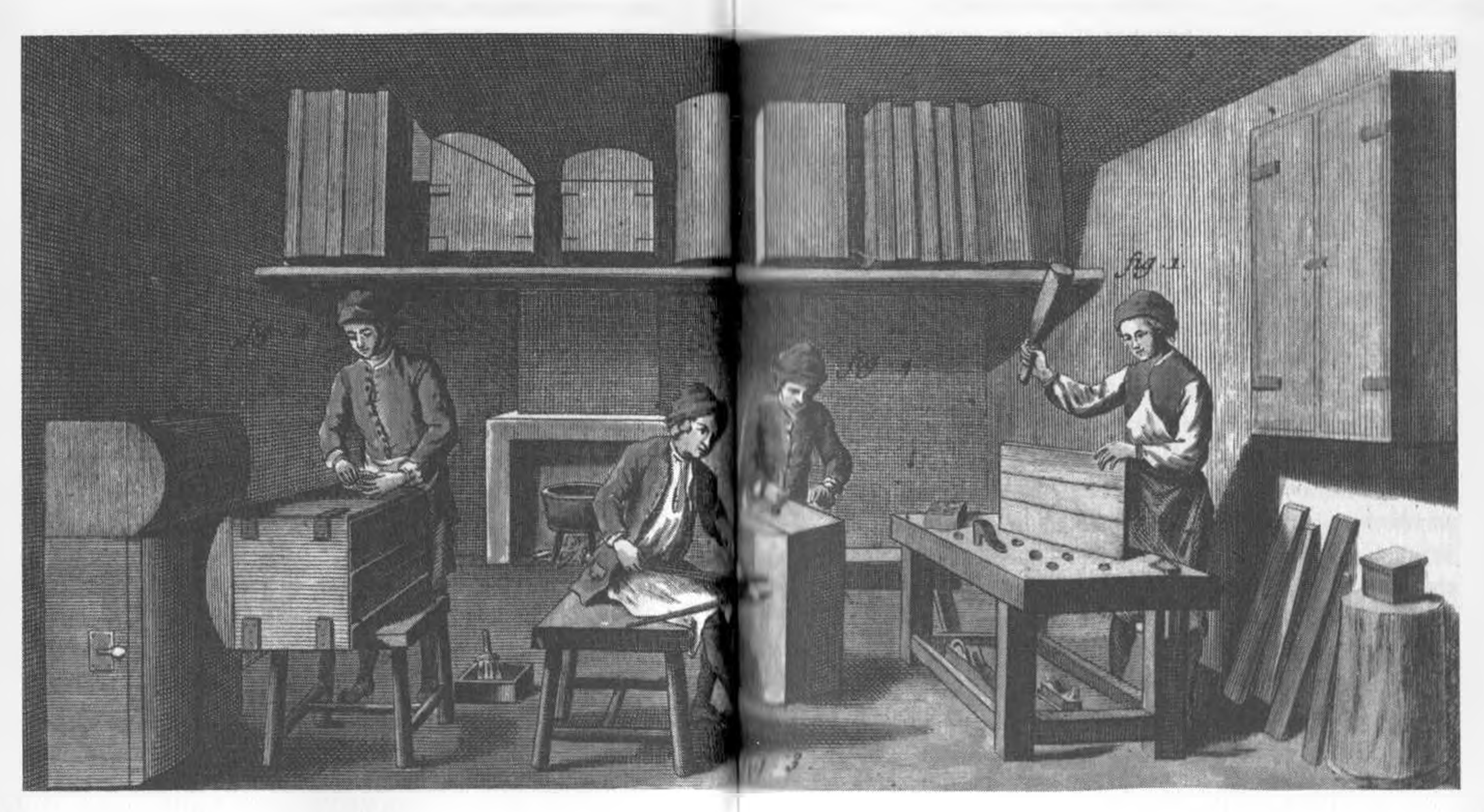
Nuevas observaciones sobre la historia (*Nouvelles considérations sur l'histoire*). En estos textos presenta un programa para la renovación de la historia que estaba orientada en ese momento hacia la moral y la estética. Es decir, el historiador se ocupaba principalmente de la belleza, la claridad del estilo y el mensaje moral o religioso que se desprendía de la narración, dejando en segundo término la veracidad de la información acerca del pasado. Voltaire se propuso provocar una revolución en la disciplina.

El programa para la renovación de la historia de Voltaire formaba parte de su proyecto de introducir a Newton en Francia. Su objetivo era alcanzar un conocimiento científico, sólido, verdadero. «Tal vez pronto suceda en la manera de escribir historia lo que ha sucedido en la física», dice al comienzo del trabajo de 1744. Para Voltaire escribir una «historia moderna», es decir una «historia científica», exigía ajustar el relato histórico a la razón y a los hechos, cuya veracidad se apoyaba en la existencia de archivos, monumentos y testimonios.

Este intento de acercar la historia a la nueva ciencia implicaba para Voltaire un enfrentamiento con muchos de los relatos históricos vigentes hasta ese momento, a los que no dudó en calificar como «fábulas». «La historia es el relato de hechos verdaderos, en cambio, la fábula es el relato compuesto por hechos falsos», exclama en la entrada «Historia», que escribiría algunos años después (1765) para la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert. Por «fábula» entendía Voltaire todo tipo de relato maravilloso, absurdo, «contrario a la razón y el orden de la naturaleza»: milagros, oráculos, profecías, mitos, relatos supersticiosos, prodigios, predicciones, pruebas del fuego, etc. Así, se burló de diferentes relatos absurdos provenientes de la Antigüedad y el Medioevo que aún se repetían en su época. En *Nuevas observaciones sobre la historia* critica,

LA ENCICLOPEDIA DE DIDEROT Y D'ALEMBERT

El proyecto de la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* nació en 1746, año en el que D'Alembert conoció a Diderot. Al principio la intención era traducir, por un encargo del editor francés André Le Breton, la *Cyclopaedia* (1728) de Ephraim Chambers, editada en Inglaterra. Sin embargo, la *Enciclopedia* se alejó rápidamente del proyecto original. En 1751 vio la luz el primer volumen y la publicación se prolongó hasta 1772. Sus 28 volúmenes —once de ellos de láminas— se convirtieron en un símbolo del programa ilustrado y en un reflejo de los progresos realizados en ese momento. Por esa razón la publicación de la obra se desarrolló en medio de grandes polémicas e incluso fue incluida en el *Índice de libros prohibidos* de la Iglesia en 1759. En ese mismo año se les retiraron a los impresores los permisos del Estado para proseguir la publicación y D'Alembert abandonó el proyecto. Voltaire redactó varias entradas; entre otras el ya mencionado artículo «Historia». En la imagen, detalle de una lámina de la *Enciclopedia*.



por ejemplo, a quienes en pleno siglo XVIII repetían en sus libros la narración según la cual el rey Nabis permitía a aquellos que le traían dinero besar a su esposa y arrojaba a aquellos que se lo negaban en los brazos de una bella muñeca parecida a la reina pero armada de puntas de hierro bajo sus vestidos. Asimismo, se refería con ironía a los autores que repetían que el famoso Otón, arzobispo de Maguncia, había sido asaltado y devorado por un ejército de ratas en el año 698; que una lluvia de sangre había inundaso Gascuña en 1017; que dos ejércitos de serpientes lucharon cerca de Tournai en 1059, etc. En el mismo sentido, algunos años después, en un trabajo que lleva por título *Filosofía de la historia* (*Philosophie de l'histoire*, 1765) demuestra, entre otras cosas, cuán absurda es la historia de las ideas de «resurrección» y «metamorfosis».

La historia es el relato de hechos verdaderos, en cambio, la fábula es el relato compuesto por hechos falsos.

ENCICLOPEDIA

La intención de Voltaire de desacralizar la historia ya estaba presente en un serie de trabajos del siglo XVII como el *Diccionario histórico y crítico* (1697) de Pierre Bayle, *De la poca certeza que hay en el conocimiento histórico* (1670), de François de La Mothe Le Vayer o la *Historia de los oráculos* (1687), de Bernard Le Bovier de Fontenelle. Esos autores, no obstante, caían por momentos en un escepticismo histórico que Voltaire quería evitar. Su plan no era destruir la historia, sino transformarla en una disciplina científica como la física de Newton.

El celo de Voltaire por sus trabajos históricos, por la veracidad de sus narraciones, fue tal que se ocupó cuidadosamente de responder a sus críticos, demostrando que la información vertida en sus libros estaba bien documentada y fundamentada. No dudó en corregir su obra, incluso, cuando advirtió

que alguna observación de algunos de sus críticos era correcta. Así, por ejemplo, modificó algunas tesis y datos en una nueva edición de la *Filosofía de la historia* a la luz de las anotaciones que Pierre-Henri Larcher había presentado en 1767 en un *Suplemento a la filosofía de la historia*. Sin embargo, en algunos momentos se dejó llevar por disputas coyunturales y, para desacreditar a sus detractores, deslizó críticas que poco tenían que ver con la disciplina histórica. Así, por ejemplo, en un trabajo que lleva por título *La defensa de mi tío* (1767), afirmó en su respuesta al texto de Larcher que el autor era un «pedante» y que «no respetaba a las damas»; o en su respuesta a La Beaumelle, otro crítico de sus trabajos históricos, afirmó que el crítico era un «ignorante» y un «canalla».

HACIA UNA HISTORIA PROFANA

La marquesa Du Châtelet había leído, además de una serie de historias que repetían relatos absurdos de la Antigüedad, la historia universal de Jacques Bénigne Bossuet, publicada en 1681. En ella el clérigo afirmaba que «el largo encadenamiento de causas particulares que hacen y deshacen los imperios depende de las órdenes secretas de la divina Providencia». De esta manera retomaba la concepción providencialista de la historia, según la cual Dios se ocupa de la vida y el destino de las sociedades, que se remontaba al texto de San Agustín, *La ciudad de Dios*. Por otra parte, reconducía hacia el pueblo judío toda la historia universal, como si este fuera el centro de todo sentido histórico. Esta visión de la historia había decepcionado a Émilie que buscaba una historia racional. Voltaire intentaría en su *Ensayo sobre las costumbres* superar los límites de la obra de Bossuet, para lograr una obra histórica a la altura del espíritu de la marquesa, quien no llegaría a ver

la obra terminada, ya que se publicó en 1756, es decir, siete años después de la muerte de Émilie.

El trabajo comienza con un capítulo dedicado a los usos, las leyes y las ciencias en China durante la Antigüedad. Voltaire reconoce los tempranos avances de los chinos en el campo de la astronomía y señala que en sus primeros libros no se encuentran prodigios o predicciones, lo que los hace aún más respetables. Explica que China era ya una nación civilizada cuando los pueblos europeos eran todavía salvajes. Asimismo, menciona los conocimientos de geometría y las invenciones y descubrimientos de los chinos, así como la pureza de la religión que profesaban, que no había sido desfigurada por las fábulas, ni se había mezclado en guerras y disputas. Después de hablar de China, Voltaire se refiere a la India y señala que, como los chinos, los indios habían cultivado las ciencias y las artes desde tiempos remotos. Los griegos, dice, habrían viajado hacia allí en busca de las ciencias y el célebre Pitágoras habría aprendido de los indios las propiedades del triángulo. Los indios, cuenta Voltaire, trataron sobre filosofía y moral en forma de alegorías y parábolas, y dieron forma a la más antigua teogonía. El *Shasta*, explica, es un libro indio, donde se menciona a un ser eterno y a un conjunto de seres creados por este que participan de su esencia. Voltaire dice que esta idea fue luego recogida, entre otros, por Platón, y afirma que nada hay en la Antigüedad tan majestuoso ni tan filosófico. Concluye que la India debe haber sido el lugar que primero se civilizó y añade con admiración que la religión de los indios se reducía al culto de un Ser supremo y estaba desligada de toda superstición y de todo fanatismo. Antes de hablar de Grecia y Roma, Voltaire se refiere a Arabia y señala que ya en esa época los árabes habían visto florecer las artes y las ciencias, y habían pasado de la barbarie a la civilización. Como se puede observar en la primera parte del *Ensayo*,



ÉMILIE DU CHÂTELET: MARQUESA, CIENTÍFICA Y AMANTE

Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquesa Du Châtelet, fue una de las figuras más destacadas de la Ilustración. Su talento y curiosidad la llevaron a interesarse por todas las manifestaciones artísticas, a traducir obras clásicas y de gran calado (como los *Principia* de Newton) y a escribir ensayos de divulgación científica. Entre otros trabajos, escribió un *Discurso sobre la felicidad* que se publicó póstumamente en 1779. Murió en 1749 tras dar a luz a una niña, producto de una relación con el poeta Saint-Lambert. Con Voltaire vivió en el castillo de Cirey durante más de diez años. No fue solo su amiga, sino también su amante y su compañera espiritual, y fomentó el interés en él por las ciencias y la metafísica. Su influencia fue tan grande, que Voltaire llegó a decir que había sido ella quien «le enseñó a pensar». En la imagen, *Madame de Châtelet-Lomont*, óleo (1740) de Maurice Quentin de La Tour.

Voltaire realiza dos movimientos: descentraliza la historia y desplaza de ese terreno la figura de Dios. Por una parte, se distancia de la tesis según la cual el pueblo judío era el eje de la historia. Narrar la historia de China, de la India y de Arabia, entre otras naciones tempranamente civilizadas, le permite a Voltaire poner en cuestión el judeocentrismo de Bossuet y, al mismo tiempo, descentralizar la historia en general. Por otra parte, Voltaire establece que el sujeto de la historia es el «espíritu humano» y ya no la Providencia; es decir, la historia deja de ser desde ese momento una historia de la caída, el juicio final y la salvación de los hombres, para convertirse en «una historia del espíritu humano». De esa manera el *Ensayo sobre las costumbres*, quizá su más célebre trabajo histórico, invierte los ejes sobre los que se apoyaba el texto de Bossuet.

Existe un férreo vínculo entre esta concepción de la historia de Voltaire y la relación que había establecido entre la Divinidad y los hombres en sus trabajos sobre metafísica y ciencia. La idea, presentada en las *Cartas filosóficas* y en el *Tratado de metafísica*, según la cual la distancia que existe entre los planos divino y humano implica que Dios no se mezcla en la conducta de los hombres, no se aplica solo al individuo tomado de manera aislada, sino también al hombre considerado en su conjunto, es decir a la sociedad y su historia, al destino colectivo. Por esa razón, Voltaire reemplaza a Dios por el «espíritu humano» como sujeto y motor de la historia. La historia es una historia completamente humana, sin ningún nexo con lo sobrenatural.

PROGRESO O DECADENCIA

Una mañana de octubre de 1749, Jean-Jacques Rousseau, otro destacado representante del Siglo de las Luces, em-

prendía a pie desde París el viaje que lo conduciría al castillo de Vincennes, donde estaba encarcelado su amigo Denis Diderot, como consecuencia de la publicación de sus trabajos. En su bolsillo llevaba un ejemplar del *Mercure de France*. En un alto de la larga caminata se detuvo a hojear el periódico y en una de sus páginas encontró el tema propuesto por la Academia de Dijon para su concurso de 1750: «Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres». El mismo Rousseau explica en algunas cartas y en su autobiografía (las *Confesiones*) que en ese momento experimentó una especie de inspiración súbita que le permitió advertir de repente todas las contradicciones del sistema social en el que vivía, los abusos de las instituciones y el empeño que habían puesto en convertir al hombre, que es naturalmente bueno, en un animal depravado.

Como consecuencia de esa idea envió a la Academia el trabajo *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que ganó el concurso y se publicó en 1750. En ese texto hace una crítica de las ciencias y las artes, y sostiene que su desarrollo ha alejado a los hombres de la virtud y la felicidad. Algunos años después, en 1754, participó nuevamente en el concurso de la Academia con un trabajo que lleva por título *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, que aunque no fue premiado se publicó de todas maneras un año después. En él realiza una vez más un encomio del hombre de los primeros tiempos y una crítica a la civilización. La historia, en ese contexto, es presentada como un proceso de decadencia.

Las tesis de Rousseau causaron un enorme malestar entre los pensadores ilustrados, sobre todo porque no provenían del campo de los enemigos de las Luces (Palissot, Fréron, etc.) sino del seno de sus propias filas. Por otra parte, en 1756, tras la publicación del segundo discurso, Rousseau

decidió abandonar los salones literarios de París para instalarse en el Ermitage, en una humilde casa en el campo situada en el valle de Montmerency, ofrecida por su amiga Mademoiselle D'Épinay, lo que aumentó el malestar entre les *philosophes*. Voltaire, a quien el mismo Rousseau había enviado un ejemplar del segundo trabajo, se sintió particularmente afectado por el libro. La crítica al pesimismo que había presentado en las *Cartas filosóficas* y su intención de escribir una «historia de los progresos del espíritu humano» no eran compatibles con la interpretación de la historia como proceso de decadencia. Pensar la historia como un proceso de decadencia significaba para Voltaire volver a la idea del «hombre caído», del alejamiento del paraíso, es decir, regresar a la lógica de las religiones reveladas. La oposición a las tesis de Rousseau se extiende en la obra de Voltaire a todas las teorías primitivistas, en particular al mito de la Edad de Oro. El mito de las edades fue formulado por primera vez por Hesíodo (siglo VII a.C.) en *Los trabajos y los días*, donde relata la sucesión de una serie de razas diferenciadas por el nombre de distintos metales y organizadas en un orden de perfección decreciente. Hesíodo menciona un primer momento en el que existió una raza áurea de hombres que vivían sin enfermedades ni miserias, gozaban de los abundantes frutos de la tierra y morían durmiendo. De esta manera se esboza la imagen de la Edad de Oro, la cual atravesó toda la historia. Con el pasaje a la segunda edad, la de plata, comienza la degradación de ese cuadro idílico, el alejamiento de los días felices de esos primeros hombres. A esta edad, en la que los hombres son menos inteligentes y están sujetos a desenfrenadas pasiones, suceden la de bronce y la de hierro, donde se revierte definitivamente la situación dichosa de la primera época. En la última edad, la de hierro, los hombres marchan agobiados por la fatiga y

la miseria, y pierden el respeto por los mayores y el sentido de la justicia.

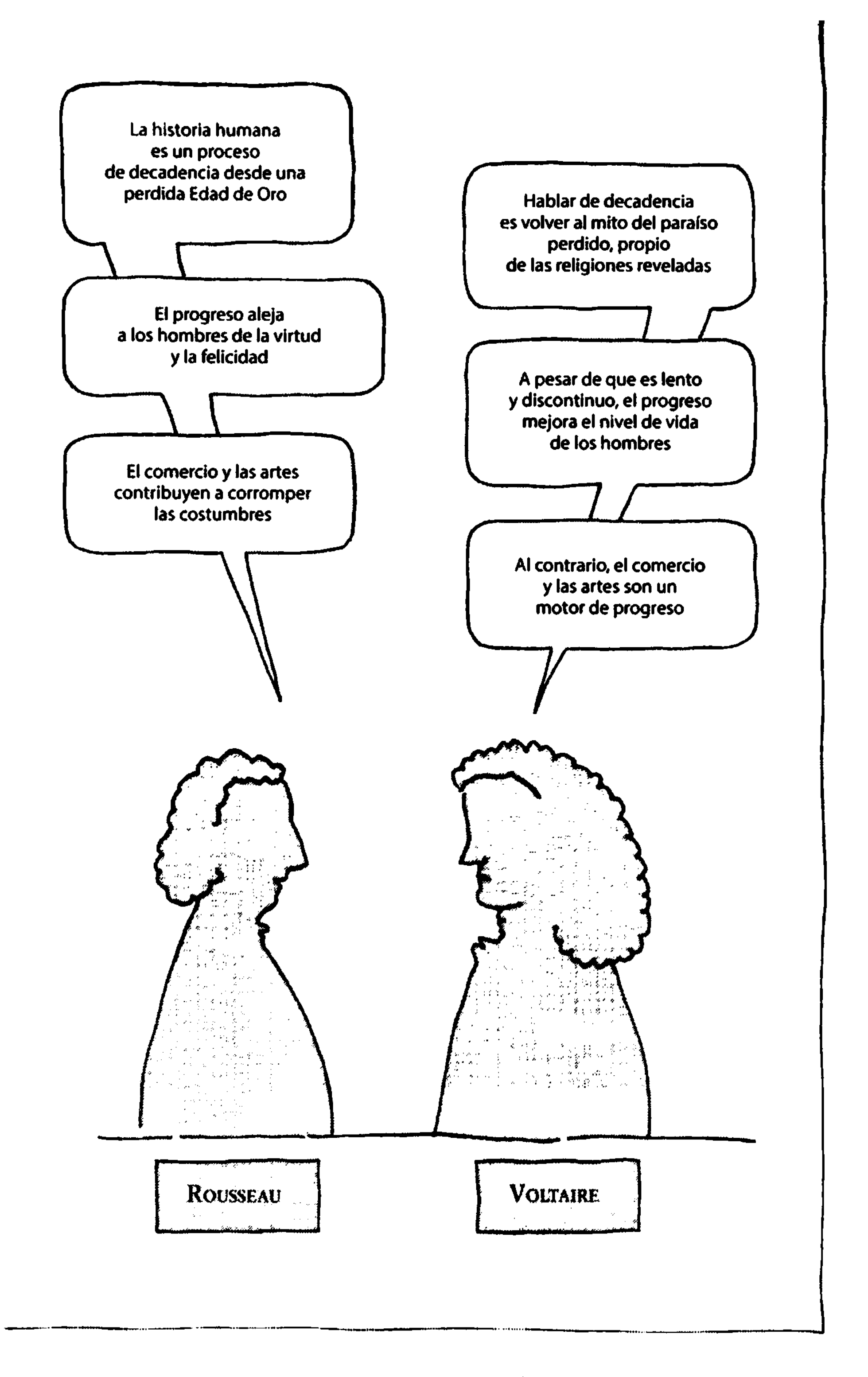
Escribir la «historia de los progresos del espíritu humano» significaba para Voltaire narrar el pasaje de la «racionalidad incipiente» a la «racionalidad desarrollada» de las sociedades, de los diferentes grados por los que pasaban los pueblos en el camino que los llevaba de un estado de ignorancia y brutalidad a una época de refinamiento y desarrollo del lenguaje, las ciencias y las artes. A Voltaire no le interesaban los nombres de batallas o las historias que recogían la vida privada de las cortes. Así, en el mencionado *El siglo de Luis XIV*, otro de sus grandes trabajos históricos, el filósofo se preocupa menos por la vida del rey que por el «espíritu» de la época. Voltaire se preocupa por sacar a la luz los avances que se alcanzaron, el crecimiento económico, el cambio en las costumbres, las obras de arte, etc., y de ese modo glorifica al rey que elevó el espíritu francés durante el siglo XVII. El libro se abre con la descripción de la Francia anterior a Luis XIV: del espíritu de discordia que dominaba tanto las ciudades como la corte; de la despoblación de las ciudades a causa de las guerras civiles; de la ignorancia del pueblo y de los magistrados, gracias a la cual aparecían hechiceros y astrólogos por doquier; y de la falta de cultivo de las ciencias y las artes. Voltaire no duda en hablar de esa época previa al reinado de Luis XIV como una barbarie gótica en la que las luchas políticas y religiosas desangraban el país, en la que no había academias ni teatros, etc. Tras un breve relato del reinado de Luis durante su minoría de edad, Voltaire describe el poderío militar que alcanza Francia bajo el reinado de Luis, describe sus glorias militares, las batallas ganadas y las conquistas. Inmediatamente después presenta el cambio que el rey imprimió en los usos y las costumbres, el desarrollo económico, etc. Voltaire se detiene en los cam-

PROGRESO *VERSUS* DECADENCIA

Voltaire siempre tuvo una confianza ciega en el progreso, si bien era demasiado lúcido como para reducirlo a algo tan sencillo como una línea recta, bien definida y constante en el tiempo, que conduce de una edad oscura marcada por la superstición a otra dorada iluminada por la razón. Creía en él, pero eso no le impidió considerarlo como un proceso lento y discontinuo, que avanza un paso para luego retroceder tres y, a veces, estancarse durante siglos para tomar más tarde impulso en ciertos momentos privilegiados de la civilización. Pero aun así, a pesar de ese torturante avanzar y retroceder, no solo existía, sino que era un proceso irreversible a la vez que imparable, y uno que se da no solo a nivel material y técnico, sino también a nivel moral, como lo demuestra la idea de tolerancia tan cara al Siglo de las Luces y cada vez más extendida y consolidada en su época. Por eso, Voltaire no podía entender el porqué del rechazo de Rousseau al progreso y menos aún su añoranza de una edad remota y primigenia que el francés consideraba bárbara y oscura, y el suizo, dorada, un auténtico paraíso perdido en el que los hombres vivían en armonía con la naturaleza, guiados por las costumbres y no por las leyes. Esa noción diametralmente opuesta del pasado es la que hace que lo que uno considera progreso sea para el otro algo más parecido a una involución.

Dos visiones opuestas del mundo

De este modo, la ciencia, el arte y el comercio, vistos como un motor de progreso para Voltaire, no son para Rousseau más que agentes corruptores del ser humano, pues la civilización corrompe, vuelve al hombre impuro en tanto que lo aleja de la naturaleza de la que salió. Y eso afecta también a la propia noción de sociedad, pues si el autor de *Cándido* consideraba que el progreso nos vuelve más libres (para él, bastaba con comparar su época con la esclavitud vigente en Roma o el sistema feudal de la Edad Media), para el de *Emilio* en realidad nos vuelve más desiguales, nos aleja de aquella edad primera en la que, desconocido el concepto de propiedad, la igualdad reinaba entre los hombres. Por todo esto, Voltaire siempre vio en los argumentos de su compañero sobre este asunto uno de los últimos bastiones de las religiones reveladas contra la luz de la razón.


La historia humana es un proceso de decadencia desde una perdida Edad de Oro
El progreso aleja a los hombres de la virtud y la felicidad
El comercio y las artes contribuyen a corromper las costumbres
Hablar de decadencia es volver al mito del paraíso perdido, propio de las religiones reveladas
A pesar de que es lento y discontinuo, el progreso mejora el nivel de vida de los hombres
Al contrario, el comercio y las artes son un motor de progreso
Rousseau
Voltaire

bios producidos en el gobierno, la justicia, el comercio, la seguridad ciudadana, las leyes, la marina... Habla de los avances en la fabricación de espejos, de los trabajos en estaño, acero y cerámica, de la belleza de la nueva arquitectura, de los avances de las ciencias y las artes, del mejoramiento de calles y caminos, etc. Lo mismo sucede en la *Historia del imperio de Rusia bajo el reinado de Pedro el Grande* (*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, 1761). El libro comienza con la descripción del imperio ruso antes del reinado de Pedro I el Grande. Tras hablar de la costumbre de los rusos de no presentarse en la iglesia ni ante el trono con una espada y de la de vestir trajes largos los días de fiesta, dice que todos los otros usos eran groseros. Enumera los excesos del gobierno y el desorden en las finanzas públicas, señala que, antes de Pedro I el Grande, Rusia poseía muy pocas tierras cultivadas y casi ningún comercio, que los mares no eran utilizados, puesto que los rusos casi no tenían barcos y carecían de toda disciplina militar, que las manufacturas no eran fomentadas y que la agricultura estaba abandonada. Finalmente, se refiere al bajo nivel de las artes necesarias y a la inexistencia de las bellas artes entre los rusos. Entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, ese Estado decadente se transforma bajo el reinado de Pedro: las artes florecen, se desarrollan las manufacturas, etc. Voltaire no desconoce los excesos personales de Pedro, pero no se detiene en ellos porque su propósito no es analizar detalles intrascendentes, sino ocuparse de la historia desde un punto de vista filosófico. En el análisis histórico de Voltaire, el comercio y las artes no son considerados factores de corrupción de las costumbres, como sucedía en la obra de Rousseau o en la de aquellos que aún en su época repetían el mito de la Edad de Oro, sino, por el contrario, motores de progreso. No hay en Voltaire nostalgia de los orígenes.

La idea de «progreso» es uno de los conceptos más representativos de la filosofía del Siglo de las Luces. Entendida en algunos casos como una fuerza propulsora de la historia, independiente de la voluntad de los hombres, y en otros como un ideal filosófico y político, la idea tendría una enorme repercusión en el siglo XIX. En el siglo XX, en cambio, tras las guerras mundiales, recibiría fuertes críticas. En la Francia del siglo XVIII fue prácticamente un lugar común entre los enciclopedistas.

LOS LÍMITES DEL OPTIMISMO

En 1795 apareció el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Nicolas de Condorcet. El autor, otro célebre personaje del Siglo de las Luces, había muerto un año antes, después de ser perseguido y encarcelado por los jacobinos por pronunciarse a favor de una reforma pacífica del Estado y por oponerse a la ejecución de Luis XVI. En el *Bosquejo*, redactado en 1793, Condorcet narra una historia filosófica que deja traslucir una confianza ilimitada en el progreso del género humano. En el último capítulo predice incluso, sobre la base de los avances que se habían logrado hasta ese momento, el advenimiento de una época en la que no habría déspotas ni fanáticos. «Se acerca el momento —dice—, en el que el Sol ya no alumbrará más que a hombres libres, que no reconocerán a otro señor que su razón, en que los tiranos o los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros.»

Condorcet había conocido a Voltaire en 1770, en el transcurso de un viaje a Italia que había emprendido junto a Jean le Rond d'Alembert. Los dos *philosophes* habían permane-

cido dos semanas en la residencia de Voltaire en Ferney. A partir de ese momento se estableció una relación entre Voltaire y Condorcet. El *Bosquejo* se publicó diecisiete años después de la muerte del autor del *Ensayo sobre las costumbres*. Existe una continuidad entre el trabajo de Condorcet y los textos históricos e historiográficos de Voltaire, pues en ambos trabajos se elabora una historia de los hombres, se utilizan los nuevos métodos científicos y se narra un proceso progresivo.

No obstante, se puede encontrar una diferencia significativa entre las obras, pues Voltaire no compartió la confianza sin límites en el progreso que envolvió a Condorcet. Si bien el autor del *Ensayo* consideraba que «los hombres finalmente se ilustran», entendía que esos progresos son lentos y nunca son definitivos. En la historia relatada por Voltaire las sociedades avanzan un poco, se detienen, retroceden, renacen, vuelven a detenerse durante siglos... Ni siquiera la llegada de tiempos de sensatez elimina completamente el furor y la credulidad de los hombres; el filósofo afirma que el amor por lo maravilloso y el ansia de oír y decir cosas fantásticas han pervertido el sentido común en todos los tiempos. Todo el *Ensayo* está marcado por guerras, saqueos y disputas políticas que sofocan ascensos incipientes, obstaculizan el progreso de las naciones o generan la ruina de sociedades otrora florecientes. Ya en el prólogo señala que el genio romano fue destruido por los godos y que las costas de África, en otro tiempo florecientes, no eran en ese momento más que guaridas de bandoleros. Al hablar del siglo XVI afirma que las disputas entre Carlos V y Francisco I arruinaron un siglo que había logrado grandes progresos, haciendo florecer las artes y la industria, y endulzando las costumbres. Esas contiendas, dice Voltaire, condujeron a una época terrible y reportaron al cabo una especie de barbarie que los hérulos, los vándalos y los hunos jamás habían conocido. Asimismo,

al hablar de la Inglaterra del siglo XVII dice que las disputas políticas sofocaron el germen de las artes y de las ciencias apenas desarrollado. Algunos genios habían desflorado el campo de la literatura, Shakespeare había refinado el teatro y Francis Bacon abría un campo nuevo en la filosofía; sin embargo, dice Voltaire, las guerras entre los realistas y el Parlamento produjeron el retorno a la barbarie. En el mismo sentido, al hablar de Persia señala que a causa de las contiendas cayó desde un estado floreciente a un profundo abismo de infelicidad. Las guerras civiles, dice, han destruido las artes y el comercio en Persia. Lo mismo dice acerca de China en el siglo XVII, donde, a causa de la guerra, la felicidad fue sucedida por la más terrible catástrofe. En el capítulo final señala que las guerras intestinas, conspiraciones, crímenes y locuras han cubierto de ignorancia bellas regiones de la Tierra y que las revoluciones han formado pueblos casi salvajes en los países antaño más civilizados. Sin embargo, en ese mismo capítulo sostiene como conclusión que el cuadro que ha esbozado de Europa desde los tiempos de Carlomagno hasta sus días muestra que es más civilizada, más rica, más ilustrada que antaño. La historia del espíritu humano es, en resumen, la suma de los progresos abortados y de los logros difícilmente conquistados y siempre amenazados. La historia es, para el autor del *Ensayo sobre las costumbres*, un proceso lento y discontinuo, en el cual no faltarían ni los obstáculos, ni los retrocesos a veces casi totales.

Capítulo 3

EL ARTE Y LA LUCHA CONTRA LA SUPERSTICIÓN Y EL FANATISMO

El arte no fue un pasatiempo para Voltaire. Fue un terreno fértil para la propaganda filosófica y para la reflexión sobre el impacto de las artes en el desarrollo de la sociedad y el espíritu humano. En Voltaire existe un estrecho vínculo entre arte, historia y filosofía, por lo que no es posible aislar sus obras de teatro del resto de su producción.

«No es necesario inclinarse ante los Antiguos. Eran grandes, es verdad, pero fueron hombres como nosotros. Se puede comparar sin temor de cometer una injusticia el siglo de Luis al bello siglo de Augusto.» Así se expresaba Charles Perrault en un trabajo publicado en 1687, *El siglo de Luis el Grande*, en el que señalaba el paralelismo entre Francia y el Imperio romano, y que desató la llamada «querella de los antiguos y los modernos». Los primeros veían en su tiempo síntomas de decadencia y sostenían que era necesario recuperar los cánones del arte clásico, retornar a las obras de los autores grecolatinos; los segundos, entre quienes se encontraban, entre otros, Charles Perrault y Bernard le Bovier de Fontenelle —a quien muchos especialistas consideran el primer filósofo ilustrado—, impulsaban una renovación de la literatura, ya que pensaban que los autores de la Antigüedad no eran insuperables y que los modernos eran iguales o más venerables que los antiguos.

Si bien la polémica tuvo lugar a fines del siglo XVII, repercutió en el XVIII, que tuvo también otros combates en el

terreno de la estética como la «querella de los bufones», que se desarrolló a mediados del siglo y enfrentó a los defensores de la ópera italiana y a los de la ópera francesa. En la entrada «Antiguos y modernos» de las *Cuestiones sobre la Enciclopedia* (*Questions sur l'Encyclopédie*) —un trabajo que Voltaire preparó entre 1770 y 1774 y que reúne, como el citado *Diccionario filosófico* de 1764, una serie de artículos ordenados de manera alfabética—, el filósofo asegura que la discusión desatada por el trabajo de Perrault no estaba cerrada y adopta una posición ambigua con respecto al tema. Después de criticar a aquellos que no elogian más que «los viejos tiempos», señala que es necesario saber reconocer lo bueno y lo malo tanto en los trabajos de los antiguos como en los escritos de los modernos.

El teatro fue la gran pasión de Voltaire. Compuso piezas teatrales a lo largo de toda su vida. Muchas de esas obras, como por ejemplo *Zaira* (*Zaïre*, 1732) se representaron con éxito en las principales capitales y cortes europeas. En los años treinta preparó obras, como por ejemplo *Samson* (1733), en colaboración con el célebre compositor y teórico de la música Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Construyó escenarios tanto en Les Délices como en la finca de Ferney (propiedades que adquirió en su madurez) para representar piezas de teatro. En algunas ocasiones, incluso, se animó a representar algún papel. Fue el teatro su primer y último gran amor: en el año 1778, durante los últimos meses de su vida, dedicaba gran parte de su tiempo a coordinar el trabajo de los actores en los ensayos de su obra *Irene*, que se representó con un enorme éxito en la Comédie-Française. No escribió solamente tragedias, sino también trabajos sobre la tragedia, como *Disertación sobre la tragedia antigua y moderna* (*Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne*, 1748) o las cartas que dedicó al tema en sus célebres *Cartas filosóficas*.

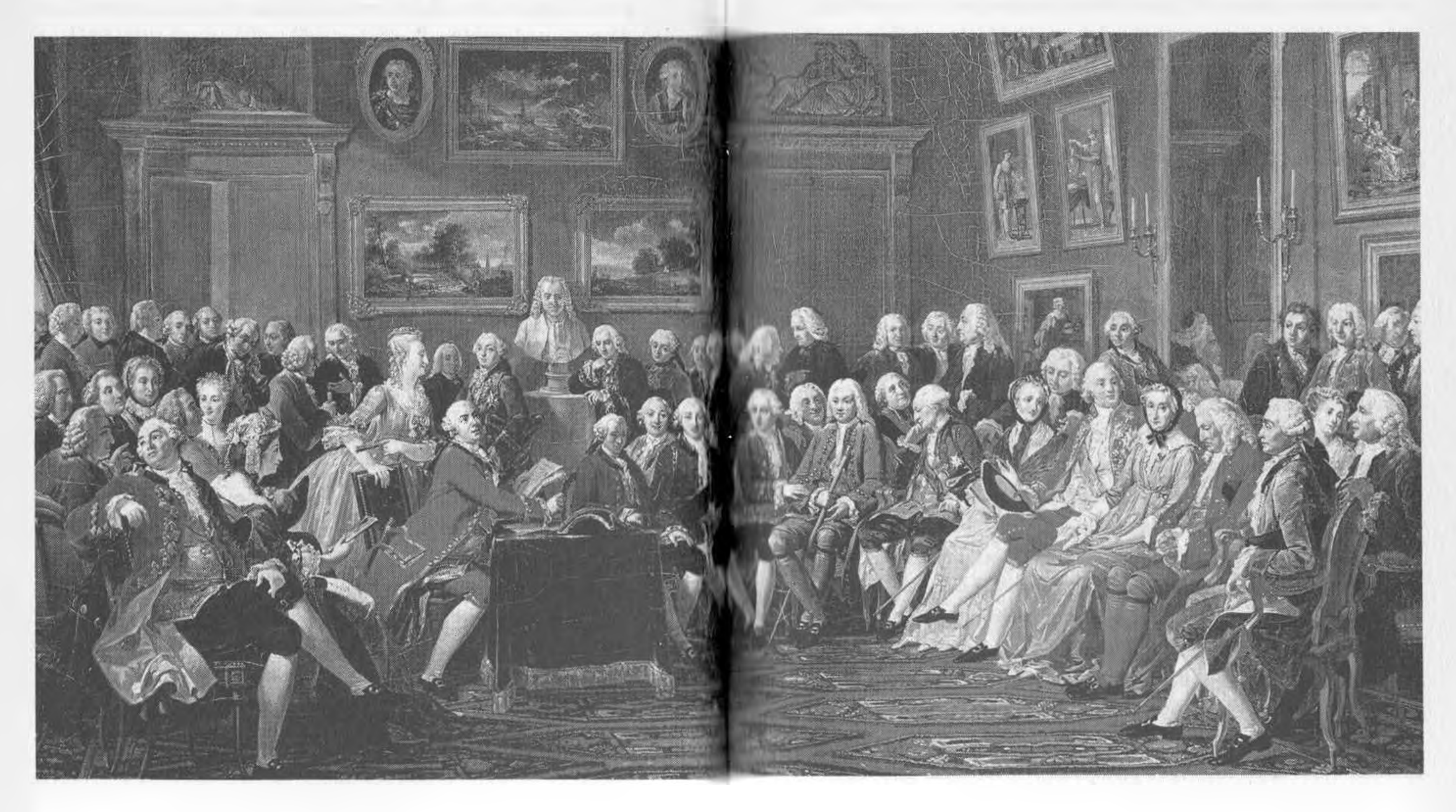
Por otra parte, el teatro y la reflexión sobre la tragedia fueron mucho más que un pasatiempo o una inquietud de carácter estético para Voltaire. De la misma manera que la historia, sus tragedias jugaron un rol importante en su proyecto filosófico, particularmente a partir de la década de 1760, cuando emprendió con mayor vehemencia su campaña contra la superstición y los prejuicios. En resumen, el teatro fue para Voltaire al mismo tiempo un lugar desde donde entablar discusiones estéticas, políticas y filosóficas; pero también un objeto de placer, la herramienta que en su juventud le abrió las puertas de salones, cortes y palacios, y el refugio que le permitió superar o, por lo menos, mitigar los efectos de sus crisis personales: en los momentos difíciles de su vida, como por ejemplo los meses posteriores a la muerte de la marquesa Du Châtelet, se dedicó a la elaboración de tragedias.

EL GUSTO Y LA BELLEZA

Durante el siglo XVIII la sensibilidad adquirió un lugar privilegiado. Voltaire, Diderot, La Mettrie, Condillac y Rousseau, entre muchos otros, le otorgaron un lugar destacado en sus teorías estéticas. Este giro o ruptura con respecto al pensamiento de los siglos anteriores, en los que la sensibilidad y la subjetividad en general habían sido relegadas, se observa en distintos planos: en el terreno de la ética se traduce en la búsqueda de una felicidad terrenal; en el dominio del conocimiento se reconoce a partir de una revalorización de los sentidos como fuente de conocimiento, y en el campo de la estética se observa la instauración del sentido del gusto como norma de valoración, como parámetro estético. «Siento, luego existo», dice Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), reformulando la célebre frase de Descartes

EL ARTE EN LOS SALONES

Las artes ocuparon un lugar central en los salones literarios del siglo XVIII, muchos de los cuales alcanzaron una fama que trascendió las fronteras de Francia. Desde 1749 y hasta su muerte en 1777, Marie-Thérèse Rodet Geoffrin organizó en su residencia de la calle Saint-Honoré uno de los más famosos salones literarios de París. El óleo *Velada en casa de madame Geoffrin* (1812), de Anicet Charles Gabriel Lemonnier, recrea, en una reconstrucción imaginaria, la lectura en 1755 de la tragedia *El huérfano de la China*, de Voltaire, en el salón de esa dama. El busto de Voltaire, en el centro, preside la reunión, entre cuyos asistentes se encuentran personajes de la talla del conde de Buffon, Jean-Jacques Rousseau, el compositor Jean-Philippe Rameau, D'Alembert, Fontenelle, Marmontel, el barón de Montesquieu, Diderot y el comediógrafo Pierre de Marivaux.



«Pienso, luego existo». Si bien el siglo XVII había abierto el camino para la liberación del individuo de esquemas que lo colocaban en un lugar secundario, fue en el XVIII cuando el hombre logró definitivamente su autonomía.

La tradición no había ignorado el terreno de la estética, pero la teoría clásica de la mímesis implicaba una idea de Belleza absoluta, de lo Bello, a la cual quedaba subordinada la reflexión estética. El Siglo de las Luces ejerció una crítica del arte clásico, pero también del arte del siglo XVII francés, que había intentado recuperar los criterios de la Antigüedad: una crítica de la búsqueda del orden, el equilibrio, la claridad, pero sobre todo de la idea de belleza clásica. Este cuestionamiento produjo una especie de giro copernicano en el terreno de la estética. Ya no existe, para autores como Diderot, una idea de belleza en sí, como lo afirma en la entrada «Bello», que redactó para la *Enciclopedia*, sino que la belleza es ahora aquello que el sujeto «experimenta», «siente» como tal. La Belleza abandona el cielo de las esencias platónicas; la norma ya no está en los objetos mismos, sino en el sujeto. La belleza de un objeto se define ahora en función del sujeto que contempla la obra. El reconocimiento en una obra de arte de una adecuada mímesis de la naturaleza o de principios de armonía y proporción, según los ideales clásicos, no es ya motivo suficiente para emitir un juicio válido sobre el arte. Las pinturas del siglo XVII, la época clásica francesa, son frías e impersonales, resaltan la armonía y el orden, tal como se observa en los trabajos de Nicolas Poussin y Claude Lorrain, entre otros. En cambio, en las pinturas del siglo XVIII, en los trabajos, por ejemplo, de Jean-Antoine Watteau, François Boucher o Jean-Honoré Fragonard, destacan los motivos realistas y dinámicos, así como la vivacidad de los colores. De la misma manera, en el terreno de la música los filósofos van a enfrentarse a un ideal que veían

como anticuado para volcarse en un arte más simple y natural, atractivo a los sentidos.

Voltaire parece suscribir plenamente las nuevas ideas acerca de la teoría del arte. Esto parece desprenderse de las entradas «Bello» y «Gusto» de su *Diccionario filosófico.* En esta última afirma que el gusto debe tener en cuenta la recepción de la obra de arte: «Para apreciar una obra de arte, no es suficiente ver y conocer su belleza, es necesario sentirla». Se confundiría, no obstante, quien pensara que según Voltaire todo se reduce al placer que la obra causa en el espectador:

> Se dice que no se debe discutir sobre gustos, y se está en lo cierto cuando no se trata más que del gusto que proviene de los sentidos, de la repugnancia que se siente por ciertas comidas, de la preferencia que se tiene por otras [...]. No sucede lo mismo en las artes. Como en estas se pueden encontrar bellezas reales, existe un buen gusto que las distingue y un mal gusto que las ignora.

Voltaire reivindica así una base objetiva como fundamento del buen gusto. Existen, según él, «bellezas reales» que solo con el tiempo el público aprende a distinguir. Voltaire se queja de los imitadores que se extravían por caminos alejados de la bella naturaleza. Afirma que esos falsos artistas, a los que el público ansioso de novedades aplaude, generan la pérdida del gusto. En otros trabajos se expresa también contra el relativismo estético diciendo que lo que es verdaderamente bello lo es para todas las naciones y épocas, y que por lo tanto aquello que genera placer solamente en una sociedad determinada no es realmente un objeto bello. Así, en sus escritos históricos considera que las obras producidas en Florencia en el siglo XV fueron bellas ya que trascendieron las fronteras de su país, mientras que no lo fueron

las de aquellos que intentaron imitarlas, las cuales, si bien arrojaron un poco de luz en sus naciones, como el caso de Shakespeare en Inglaterra, no superaron las fronteras de sus países. La causa de la superioridad de los florentinos en este aspecto, agrega, fue que tenían allí, en Italia, los modelos de la bella Antigüedad. Así pues, se puede observar que en los trabajos de Voltaire existe una confluencia entre las nuevas tendencias y el clasicismo del siglo XVII. Esta superposición de corrientes genera tensiones en sus reflexiones estéticas.

Voltaire añoraba «la época del buen gusto». Observaba su época como un tiempo decadente. En la ópera es donde mejor quedaba representada, a sus ojos, esa decadencia. Según Voltaire, las grandes obras del siglo de Luis XIV habían dejado lugar, tras la muerte del rey, a trabajos superficiales en los que el libreto y la voz de los actores quedaban relegados en beneficio de los suntuosos decorados, la moda, los coros, las escenas galantes y la música. Además, veía con desaprobación que los géneros se mezclaran y multiplicaran. Era la época del triunfo del compositor Jean-Philippe Rameau, que había sido nombrado en 1745 compositor de cámara del rey y con quien Voltaire, llamativamente, había trabajado en algunas ocasiones.

Frente a este oscuro diagnóstico, Voltaire se propone la realización de una reforma de la ópera, un tema que desarrolla en diferentes escritos. Para llevar a cabo esa reforma y recuperación de la ópera propone un regreso a los clásicos, ya sea a los griegos o los romanos, ya sea al clasicismo del siglo XVII, particularmente a las obras de Racine. El ideal de belleza antiguo le permitiría, pensaba, regenerar, restaurar un arte desnaturalizado. Por esta razón, muchas de las tragedias que escribió a lo largo de su vida, estuvieron dedicadas a temas clásicos, por ejemplo: *Edipo*, *Erífile* (1732), *Olimpia* (1764), las *Loix de Minos* (1772) y *Catilina ou Rome vengée*



VOLTAIRE Y LA MÚSICA

El interés de Voltaire por la música, enmarcado en su interés general por el arte y su renovación, le impulsó a participar en la «querella de los bufones», en la que ocupó un lugar importante el compositor y teórico musical Jean-Philippe Rameau. En 1733 Voltaire escribió un libreto para una obra de Rameau, la ópera *Samson*, que no llegó a representarse, pues la relación entre los dos fue difícil por diferencias acerca de cuestiones estéticas. En la querella, que se desató tras la representación de la ópera bufa *La serva padrona* de Pergolesi y acabó con el triunfo del modelo propuesto por Rameau, intervinieron intelectuales como Rousseau, Grimm, Diderot, D'Holbach y D'Alembert, y enfrentó a los defensores del teatro clásico francés y a los de la ópera bufa italiana. Rameau se posicionó a favor de los primeros y en contra de los enciclopedistas, lo que le llevó a redactar trabajos como *Errores acerca de la música en la «Enciclopedia»* (1755) y *Respuesta a los editores de la «Enciclopedia»* (1757). En la imagen, *El triunfo de Rameau*, grabado de Marin Fessard.

(1767). Voltaire reintrodujo la unidad de la trama y la simplicidad en el decorado, y revalorizó el papel del libreto. En su ideal de ópera, la música, los coros y los decorados debían servir para sostener el libreto, que volvía a colocarse en el centro de la escena y buscaba expresar una idea antes que servir como motivo de diversión del público. Así, por ejemplo, en la obra *Oreste*, que Voltaire estrenó en 1750 y es, en realidad, una versión corregida de la *Electra* de Crebillon, intentó dejar de lado la importancia que en la obra original se daba a la galantería.

Este programa de reforma no implicaba ciertamente una revolución. Voltaire reconoce una cierta continuidad entre el teatro francés de su época y el teatro clásico, que quiere restaurar, y en algunos aspectos reconoce también un avance de los modernos respecto de los antiguos. Propone las reformas porque advierte en muchos casos una desfiguración de los cánones clásicos, que representaban para Voltaire el modelo del buen gusto. El tema del «amor» puede servir para ilustrar este último aspecto. Se suele considerar las obras teatrales de Voltaire como trabajos fríos (una lectura que se debe probablemente a la influencia del teatro romántico del siglo XIX, en el que las pasiones ocupan un lugar central), en los que el amor no tiene lugar. Sin embargo, la relación sentimental juega un papel destacado en muchas de sus obras. Voltaire no rechaza el tema, pero entiende que solo debe entrar en escena cuando está estrechamente vinculado a la trama, cuando desencadena acciones o decisiones fundamentales para el desarrollo de la representación. Toma distancia así de las escenas galantes que tanto atraían la atención del público y que habían contribuido a la decadencia del teatro francés de la época. Es decir, el tema del «amor», tal como se lo utilizaba en la época, desfiguraba los cánones clásicos que Voltaire intentaba defender.

EL ARTE Y LA LUCHA CONTRA LA INTOLERANCIA

Hacia finales de la década de 1750 comenzaron a circular una serie de libelos que llamaban *cacouacs* a los autores de la *Enciclopedia*, con el fin de dañar su imagen. La palabra remite al término griego *kakós*, que significa «malvado». Según los autores de esos artículos, los *cacouacs* eran «apátridas» y su único objetivo era causar daño. Poco después, en 1760, se estrenaba en la Comèdie-Française la obra *Los filósofos*, de Élie Fréron y Charles Palissot, donde se atacaba a muchos de los representantes de la filosofía del Siglo de las Luces, particularmente a Diderot y Rousseau, quien aparecía en escena caminando a cuatro patas (en alusión a las tesis de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*). El objetivo de la obra era desacreditar ante el público a los enciclopedistas. Y, al igual que en el caso de *Los filósofos*, las obras de teatro de Voltaire tuvieron también en cierta medida un fin propagandístico. La inquietud de Voltaire por el arte no se reducía a los intereses estéticos. Sus obras de teatro, así como también sus poemas, cuentos filosóficos y trabajos históricos sirvieron como medio de propaganda de su programa filosófico y también, por extensión, del programa de la *Enciclopedia*.

Zadig, *Micromegas*, *El ingenuo*, *Cándido* y *Memnon*, entre otros cuentos, son mucho más que simples pasatiempos. En ellos se confunden la ficción y el programa filosófico-político de Voltaire. *Micromegas*, por ejemplo, ilustra la relación entre lo divino y el hombre (un tema que Voltaire había analizado en los años treinta a partir de los trabajos de Newton), y los límites del conocimiento humano, un tema central en la filosofía de Voltaire. Así, el cuento intenta persuadir a los hombres acerca de la necesidad de dejar de lado los sistemas filosóficos demasiado pretencio-

sos. Al final del mismo Voltaire se burla de la vanidad humana mediante un diálogo ficticio y sarcástico acerca de la naturaleza del alma. Asimismo, en *El ingenuo* pone de relieve los prejuicios dominantes en las naciones civilizadas, como su propia Francia, a través de un relato ficticio acerca de la adaptación de un hombre salvaje en la sociedad (en realidad, en Francia tuvieron realmente lugar algunos sucesos de esas características). Por otra parte, *La Henriada*, el poema épico de sus años de juventud que algunos consideraban a la altura de la *Ilíada*, ponía ya de relieve los horrores de la noche de San Bartolomé. Otro tanto podría decirse de *Poema sobre el desastre de Lisboa* (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756), *El mundano*, el poema filosófico *Discurso sobre el hombre* (*Discours en vers sur l'homme*, 1734) y *Poema sobre la ley natural* (*Poème sur la Loi naturelle*, 1751-1752), donde aborda los temas del mal, la naturaleza y Dios. De la misma manera que sus cuentos y poemas, sus obras de teatro son portadoras de su filosofía y de su lucha contra la superstición y el fanatismo. Este vínculo entre arte, moral y política es, por otra parte, otro aspecto que lo acerca a los clásicos.

Como señalaba Nicolas de Condorcet en su *Vida de Voltaire*, que escribió para la monumental edición de las obras completas de Voltaire que Beaumarchais se encargó de editar después de su muerte, entre 1781 y 1789, Voltaire se sirvió de diferentes recursos, como el razonamiento filosófico, el humor, los efectos del teatro y la poesía, para combatir los prejuicios que esclavizaban a Francia. El teatro tenía la ventaja de permitirle difundir sus ideas entre un público más amplio. No obstante, el mejor vehículo para transportar sus críticas a la intolerancia y el fanatismo fue su intervención directa, a partir de la década de 1760 en una serie de casos judiciales vinculados a la intolerancia religiosa.

Bruto (*Brutus*), una tragedia que se representó en París el 11 de diciembre de 1730, refleja el doble interés de Voltaire por la obra de arte. Por un lado, es una pieza que recupera un tema clásico, a través del cual Voltaire busca la regeneración estética del arte desnaturalizado de su época, ávida de novedades y modas. El patetismo del quinto acto se opone a la ligereza y la frivolidad de las obras que, según Voltaire, escribían sus coetáneos. Pero, por otro lado, la tragedia habla de los derechos de un pueblo oprimido. *Zaira*, representada dos años después, el 13 de agosto de 1732, en la Comèdie-Française, consagró a Voltaire como el dramaturgo más importante de su tiempo. La obra fue representada treinta y una veces en cinco meses, una cifra muy alta en esa época. En esa pieza en cinco actos se aborda el tema del amor entre el sultán Orosmane y su esclava, Zaira. Orosmane ama a Zaira y renuncia a la poligamia para casarse con ella. Pero Zaira, al enterarse de que es la hija de un prisionero cristiano del sultán y la hermana de Nérestan, quien había llegado para liberar a los cautivos del sultán, decide posponer su boda ocultando los motivos a Orosmane. El sultán, creyéndose traicionado por Zaira, la mata al encontrarla junto a Nérestan y, al descubrir su error, libera a los prisioneros y se suicida. Detrás del drama se esconde una reflexión sobre las religiones, ya que Zaira es víctima de los celos de Orosmane, pero también de los conflictos religiosos. La cuestión religiosa jugó asimismo un papel clave en su *Mahoma o el fanatismo* (*Le fanatisme, ou Mahomet le prophète*), estrenada en provincias en 1741 y un año después en París. En la tragedia, el profeta Mahoma aparece representado como un impostor cínico y ávido de poder, a través del cual Voltaire ataca a todas las religiones reveladas. Después de las primeras representaciones la pieza fue prohibida por el censor y solo se pudo volver a representar en 1751. En la

ya mencionada biografía de Voltaire escrita por Condorcet, el autor dice: «El más funesto de los prejuicios es el fanatismo; Voltaire quiso destruir a ese monstruo sobre la escena y emplear, para arrancarlo de las almas, los efectos que solo el teatro puede producir».

EL ARTE COMO MOTOR DEL PROGRESO

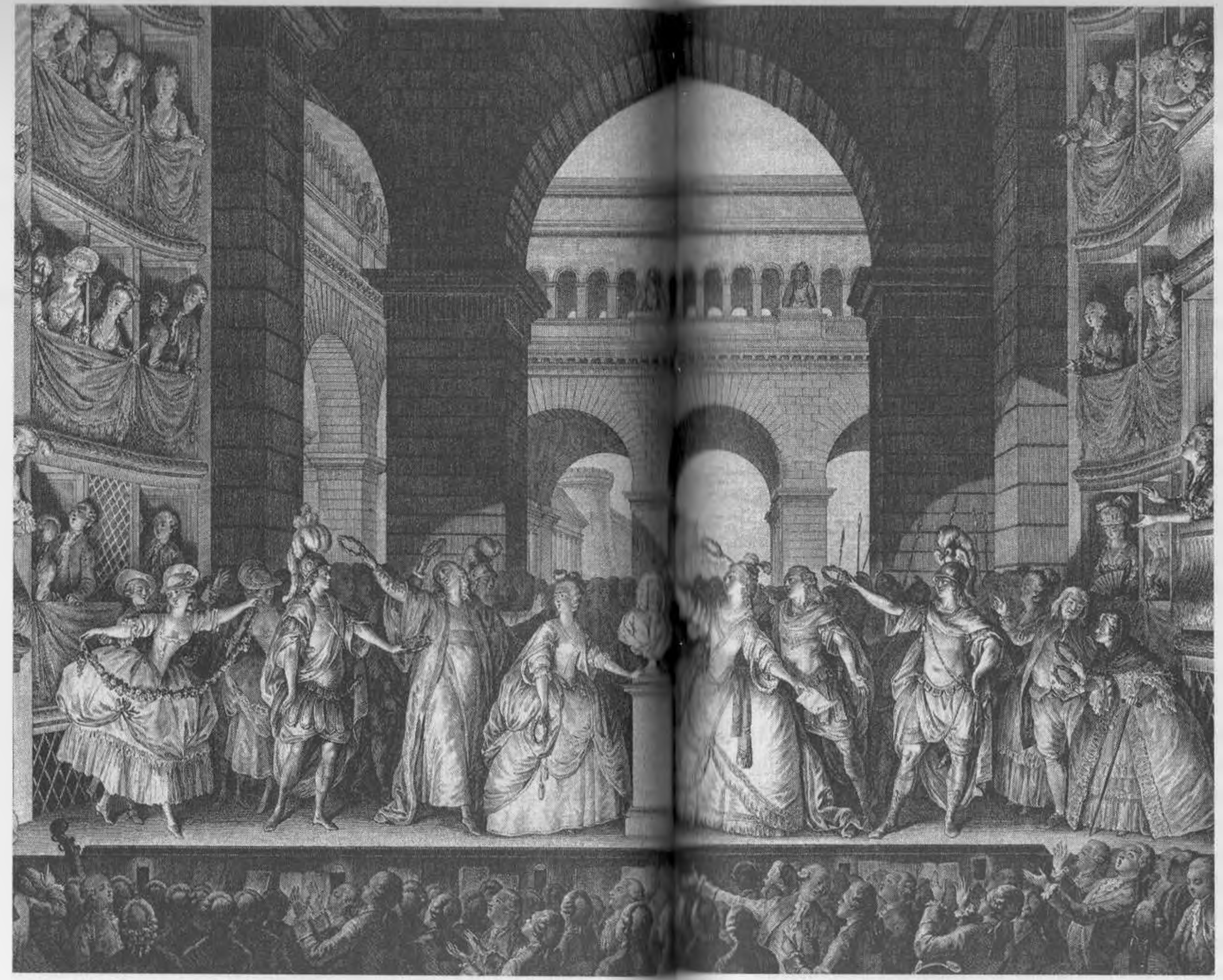
En el ya mencionado *Discurso sobre las ciencias y las artes*, que le permitió a Rousseau ganar el concurso de la Academia de Dijon en 1750, el autor sostenía que el hombre es bueno y feliz en su estado natural, primitivo, y que la unión con otros hombres y la introducción de las ciencias y las artes lo corrompen. Es una tesis llamativa, ya que el mismo Rousseau llegó a París con un tratado sobre música de su autoría bajo el brazo, enseñó ese arte durante gran parte de su vida, escribió obras de teatro, como *El adivino de aldea*, que se representó en el castillo de Fontainebleau frente a la corte real, y preparó varias entradas acerca del tema en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert (entre otros, «Antifonía», «Aria» y «Arpegio»). Rousseau, de esa manera, retomaba un lugar común acerca del arte como elemento corruptor. La idea no era en absoluto nueva, pues ya Platón, en el capítulo final de su célebre *República*, había expulsado a los artistas de su ciudad ideal a causa del alejamiento de sus obras respecto del verdadero conocimiento, pero también por los efectos morales que esas obras podían producir en los habitantes de una sociedad bien constituida. Voltaire no suscribió nunca a esta interpretación.

El arte no fue para Voltaire solamente el campo de las discusiones estéticas y la propaganda política; fue también la medida y uno de los motores del progreso histórico. En

sus trabajos, la música, la tragedia, la escultura y la arquitectura arrancan a los hombres de un estado de miseria, ignorancia y necesidad para conducirlos hacia la civilización. El arte endulza las costumbres de los hombres, despierta sentimientos e ideas morales capaces de elevar el espíritu individual y colectivo, contribuyendo así al «progreso del espíritu humano». Por esa razón ocupa un lugar privilegiado en sus escritos históricos. El desarrollo de las ciencias y las artes en un lugar y un tiempo determinados permite a Voltaire determinar el grado de perfección alcanzado por una sociedad. No es otra la razón, por ejemplo, que lo lleva a incluir a los artistas y escritores del siglo XVII en la lista de personajes célebres de la época que cierra *El siglo de Luis XIV*. Menciona a Jean Racine (1639-1699), Pierre Corneille (1606-1684), Jean de La Fontaine (1621-1695) y Nicolás Boileau (1636-1711), entre muchos otros hombres de letras. Además, dedica a las bellas artes un capítulo del libro en el que se atreve a decir que, probablemente, no se vuelva a ver una época tan maravillosa como la de Luis XIV con respecto a la cantidad y calidad de las obras de arte. Como se ha dicho, la historia no es para Voltaire la mera mención de batallas y nombres de reyes y príncipes, sino también y, sobre todo, el análisis de las fuerzas que generan el progreso del espíritu humano, entre las que se encuentran el comercio, las finanzas, las ciencias y las artes. Los desastres y las guerras se suceden unos a otros, dice Voltaire; en cambio los descubrimientos científicos, las buenas leyes y las grandes obras de arte son monumentos que subsisten para siempre y sirven como modelo para la ilustración de los hombres y el progreso del espíritu humano. De esta manera,

El arte teatral [...] une a los individuos, endulza sus costumbres y conduce a la práctica de la virtud a través del placer.

ENSAYO SOBRE LAS COSTUMBRES



Irene, una tragedia en cinco actos, fue representada por primera vez en la Comèdie-Française en marzo de 1778, menos de dos meses antes de la muerte del filósofo. Fue la última pieza de teatro —y la última obra— que Voltaire escribió, y constituyó asimismo la apoteosis final de su carrera. Al final de la sexta representación, el 30 de marzo, un busto suyo, colocado en el centro del escenario sobre un pedestal, fue coronado por los actores, en una escena reproducida en el grabado *La coronación de Voltaire*, de Charles-Étienne Gaucher.

el autor del *Diccionario filosófico* invierte el esquema presentado por Rousseau.

En el capítulo CXXII («Las costumbres en los siglos XV y XVI, y acerca del estado de las bellas artes») del mencionado *Ensayo sobre las costumbres*, tras enumerar los cambios en los usos y las costumbres en Francia en los siglos XV y XVI, Voltaire dice que «lo que realmente es digno de la posteridad [...] es la gloria de las artes, que no pasará jamás». Y después de elogiar las artes de la Italia del siglo XVI dice que todas las naciones de Europa sintieron la necesidad de cultivar el arte teatral porque este «une a los individuos, endulza sus costumbres y conduce a la práctica de la virtud a través del placer». Inmediatamente analiza la situación de la pintura, la escultura, el teatro y la música en el siglo XVI y cierra el capítulo diciendo, en una clara alusión a Rousseau, que esas artes han florecido en la época a pesar de ciertas persecuciones y prohibiciones, y que «es necesario estar loco para decir que esas artes dañan las costumbres». Y añade: «Han nacido a pesar de la maldad de los hombres y han endulzado incluso las costumbres de los tiranos».

ESCRITOS ACERCA DE LA TRAGEDIA

Durante una representación del *Edipo* de Voltaire, una de las actrices, que representaba a Yocasta, se desvaneció y poco después murió. Se trataba de una actriz muy querida por Voltaire, Adrienne Lecouvreur. La Iglesia le negó una sepultura digna y Voltaire, indignado, escribió un poema, *La muerte de Mademoiselle Lecouvreur* (*Sur la mort de Mlle Lecouvreur*, 1730), en el que lamenta el lugar que el arte ocupa en su patria, tema que retoma en sus *Cartas filosóficas*, marcando las diferencias en ese aspecto entre Francia

e Inglaterra. Sin embargo, las obras de Voltaire acerca del arte no se limitan a este trabajo, pues al igual que sucede con los escritos de historia, donde los tratados históricos se confunden con las teorías historiográficas, las tragedias de Voltaire se mezclan con los escritos acerca de la tragedia, los cuales constituyen una valiosa herramienta para comprender el sentido de sus obras. Por otra parte, multiplican una vez más los rostros o las máscaras de Voltaire, que fue en el terreno de las artes libretista, teórico e incluso actor (en varias ocasiones se animó a representar algunos papeles en sus obras, particularmente en los teatros que hizo construir en sus propiedades en Ginebra y Ferney).

En 1748 se publicó una *Disertación sobre la tragedia antigua y moderna* (*Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne*) como prefacio a su obra *Sémiramis*, donde, como antes se ha comentado, lamenta el estado del teatro en Francia, señalando que las escenas galantes, los decorados y los agregados musicales, que poco tienen que ver con la trama de la obra, han desplazado el interés por el libreto y quebrado la unidad de las representaciones. Por esa razón propone una serie de reformas para regenerar la tragedia. Esas reformas están vinculadas tanto a cuestiones prácticas, como el lugar que el público debe ocupar durante las representaciones o la arquitectura de una sala de espectáculos, como a cuestiones estéticas y morales. Así, sostiene que es necesario que la pieza de teatro sea «una escuela de virtud» y no la mera superposición de relatos galantes y brillos que atrapan la imaginación del público (Voltaire considera que este fin se cumple en la tragedia *Sémiramis*, en la que expresa en el prefacio: «Esta obra respira la más pura moral [...]. La verdadera tragedia es la escuela de la virtud, la única diferencia entre el teatro puro y los libros de moral es que en la tragedia la instrucción se encuen-

tra puesta en acción») y que si se pretende salvar el teatro francés, hay que reconducirlo hacia la simplicidad, hacia lo natural, evitando los brillos y artificios que desfiguran las escenas. No obstante, a pesar de esta actitud crítica, Voltaire no deja de reconocer algunos avances de la tragedia francesa con respecto a la griega, lo que explica su posición ambivalente a propósito de la polémica entre los partidarios de los antiguos y los de los modernos. Sobre el tema escribió, además de la *Disertación*, un *Discurso sobre la tragedia* (*Discours sur la tragédie*, 1730), donde señala la necesidad de que el teatro respete «la regla de las tres unidades» (unidad de tiempo, lugar y acción), proveniente de los griegos, y unas *Cartas sobre Edipo* (*Lettres sur Œdipe*, 1719), entre otros trabajos.

Una mención especial, dado el efecto que tuvo en la época, merece el artículo «Ginebra», que se publicó en el tomo siete de la *Enciclopedia* y que aborda la importancia del establecimiento de un teatro en Ginebra; aunque no fue escrito por Voltaire, no se hubiera publicado sin su inspiración, pues fue redactado en 1757 por D'Alembert después de una estadía en la propiedad de Voltaire en Ginebra. El autor no se limita a analizar la situación particular de Ginebra, sino que también se posiciona acerca del papel del teatro como motor del progreso histórico. El artículo provocó la reacción del ginebrino Jean-Jacques Rousseau, quien publicó poco después una serie de críticas al teatro mediante una *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758), la cual constituyó un punto de inflexión en la relación entre Rousseau y el clan filosófico. Retomando las tesis presentadas en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau presenta una vez más al teatro como un motor de la decadencia de las sociedades; los espectáculos, las máscaras, constituyen un alejamiento de la naturaleza y,

por lo tanto, para Rousseau, un alejamiento de la felicidad y la virtud.

Pero, más allá de los sentidos estéticos, propagandísticos y políticos de la tragedia en particular y el arte en general, se podría tal vez decir que para Voltaire el arte fue —como dice el «Voltaire» ficticio que el filósofo y ensayista español Fernando Savater imagina en la novela histórica *El jardín de las dudas*—, una verdadera fuente de placer. Probablemente, el teatro haya sido el lugar donde ese hombre frío por momentos dejó lugar a sus pasiones. Después de todo, en el *Discurso sobre la tragedia*, afirma que «el teatro, ya sea cómico, ya sea trágico, es la pintura de las pasiones humanas».

Capítulo 4

EL ESCÁNDALO DEL MAL

La muerte de la marquesa Émilie du Châtelet, la ruptura con el rey filósofo Federico II de Prusia, el terremoto que sacudió a Lisboa en 1755 y los desastres provocados por la guerra de los siete años llevaron a Voltaire a plantearse acerca de la naturaleza y las causas del mal.

La marquesa Émilie du Châtelet murió el 10 de septiembre de 1749 como se ha mencionado a causa de un parto, producto de su relación con el joven oficial Saint Lambert, a quien había conocido en 1748. La relación sentimental con Voltaire se había roto alrededor de 1745, como consecuencia del vínculo amoroso entre el filósofo y su sobrina Mademoiselle Denis; no obstante, la amistad entre Voltaire y Émilie era tan fuerte que el filósofo aún vivía en Cirey en esa época. Cuando la marquesa supo del embarazo apresuró su trabajo en la traducción al francés de los *Principia* de Newton, intuyendo que el parto podía ser fatal. No se equivocó. Terminó la traducción el día de su muerte. Voltaire, profundamente afectado por el suceso, abandonó el castillo de Cirey algunos días después del triste episodio.

La muerte de la marquesa dejó en su vida un vacío imposible de llenar. Su fallecimiento provocó el único gran duelo en la vida del filósofo, pues había perdido mucho más que una amante —en realidad ya no lo era desde hacía unos años—: había perdido a una amiga, a una persona a quien

confiaba todos sus pensamientos e ideas, a una consejera que desinteresadamente organizaba sus horas y le protegía de los extraños, pero también de sí mismo. Voltaire tenía que volver a comenzar a sus más de cincuenta años. Con ese fin, algunos días después del fallecimiento de la marquesa, se instaló en París, en un inmueble situado en la calle Traversière, en el centro de la ciudad, donde otrora había vivido con Émilie en sus breves estadías en la capital. Algunas semanas después Mademoiselle Denis se instaló también en el edificio. Mademoiselle Denis se ocuparía de organizar la vida de Voltaire hasta su muerte, aunque en ningún momento llegó a ocupar el lugar que había ocupado Émilie, ni logró que Voltaire discutiera con ella sus ideas.

Pero Voltaire no se sentía cómodo en París. Dos tragedias suyas, *Orestes* y *Roma salvada*, con las que quería combatir el éxito que había alcanzado en 1748 la obra *Catilina* de Crébillon (1674-1762), fueron mal recibidas por el público de la capital. Si bien la favorita de Luis XV, Madame de Pompadour, intentó proteger a Voltaire, ocupándose de hacer representar dos de sus tragedias, *Orestes* y *Alzire*, en Versalles, y actuando incluso en una de ellas, los nuevos trabajos del filósofo no lograron el éxito esperado. Así, disgustado por la falta de reconocimiento por parte del público parisino, pero sobre todo por parte del rey, decidió abandonar París y marchar hacia Potsdam, para instalarse en la corte del rey Federico II el Grande, quien le esperaba con los brazos abiertos. La relación entre ambos había comenzado en 1736, cuando Voltaire recibió en Cirey una carta de Federico, que aún no había sido coronado rey. En el mes de junio de 1750 el filósofo abandonó la capital. No volvería a ver las calles de París hasta 1778, el año de su muerte.

Voltaire llegó a Potsdam el 21 de julio de 1750 (durante dos años viviría alternando períodos entre la corte, que

EL REY FILÓSOFO

La mesa redonda de Federico II en el palacio de Sanssouci (1850), óleo de Adolf von Menzel. Entre los comensales se encuentran Federico II (en el centro) y Voltaire (el segundo a la derecha del rey). Si bien la relación entre el rey y el filósofo se fue deteriorando con el paso del tiempo y, finalmente, se rompió en 1753, tras la disputa de Voltaire con Maupertuis, el filósofo pasó muchos gratos momentos en la corte de Potsdam, que no olvidaría. Entre esos momentos se encuentran las largas cenas compartidas con hombres de talento en las que se discutía libremente. En 1756, el rey y Voltaire se reconciliaron y reanudaron su relación epistolar, que duraría hasta la muerte de Voltaire en 1778.



se encontraba en el palacio de Sans-Souci, en Potsdam, y la capital de Prusia, Berlín, que se encontraba a cinco horas de viaje de la corte). La primera impresión del lugar lo deslumbró: el desarrollo económico y cultural de Prusia, la Ópera, los carrouseles, la Academia de Ciencias, el espíritu filosófico de Federico y las cenas que se prolongaban hasta altas horas de la noche y en las que, rodeado de hombres de talento como La Mettrie, D'Argens, Algarotti o Maupertuis, se discutía con absoluta libertad acerca de toda clase de temas. Voltaire, instalado en lujosos aposentos e investido con el cargo de chambelán del rey, pensó entonces que Federico podía llegar a ser el brazo secular de la filosofía, el responsable de la Ilustración de Occidente.

Sin embargo, con el tiempo el encanto se rompió. Una discusión con Pierre Louis Maupertuis, presidente de la Academia de Ciencias de Prusia, que llevó a Federico a ordenar que se quemara en la plaza pública uno de los trabajos de Voltaire, terminó de desilusionarle y generó la ruptura de la relación. El 26 de marzo de 1753 abandonó Potsdam tras renunciar a los títulos y la pensión de la que gozaba, «unos adornos poco adecuados para un filósofo», diría. Algunos meses después dejaba Prusia para siempre, no sin antes pasar por todo tipo de contratiempos, entre ellos un arresto ejecutado por funcionarios de Federico. El sueño había terminado definitivamente.

Voltaire se encontraba en esa época profundamente desilusionado. El fin del idilio intelectual con Federico había puesto fin a su sueño del *philosophe* que guiaría a un rey ilustrado. «Este mundo es un vasto naufragio, sálvese quien pueda», escribía a su amigo Cideville en 1754. Voltaire había tocado fondo. Madame Du Châtelet ya no estaba, el rey de Francia, Luis XV, le prohibía acercarse a París, y a esto se sumaban ciertos problemas de salud y algunos altercados con Mademoiselle

Denis. En ese marco vital escribió *Historia de los viajes de Escarmentado* (*Histoire des voyages de Scarmentado*, 1753), donde se presenta una desolada mirada del mundo. Las catástrofes se acumulan en el viaje del protagonista, Escarmentado, y el cuento termina con las palabras de un corsario negro, que sostiene que la fuerza es el único motor de la historia.

Poco tiempo después, tras deambular por diferentes lugares de Francia y de un intento fallido —por la negativa del rey— de retornar a París, compró cerca de Ginebra una propiedad que bautizó como Les Délices. Allí se instaló en marzo de 1755. Las hermosas vistas de Ginebra y de los Alpes de las que disfrutaba desde su nueva propiedad le devolvieron la tranquilidad y el entusiasmo. En Les Délices Voltaire construye, planta árboles y se dedica a la jardinería; invita a cenar a las personas más distinguidas de la comarca y recibe a todos los viajeros notables que pasan por el lugar. Además, hace instalar en la finca un pequeño teatro. La instalación en Les Délices constituyó para Voltaire una suerte de retiro, pero un retiro marcado por el intercambio de ideas con personas del lugar —y de toda Europa— y por el trabajo, un retiro muy distinto del que en esos años emprendería Jean-Jacques Rousseau en busca de la soledad. Voltaire nunca fue un misántropo. Por otra parte, su fortuna era considerable y aumentaba sin cesar, tenía fondos en los bancos de Cádiz, Leipzig y Ámsterdam, invertía en actividades comerciales y tenía como deudores a destacados nobles y príncipes de Francia y Prusia. En una carta a la condesa de Lutzelbourg dice: «En nuestro retiro nosotros [Mademoiselle Denis y Voltaire] olvidamos a los reyes, las cortes y la estupidez humana, no pensamos más que en nuestro jardín y nuestros amigos».

Sin embargo, las noticias del terremoto de Lisboa en 1755, los desastres provocados por la guerra de los siete años,

que estalló en 1756 y se prolongó hasta 1763, enfrentando a Inglaterra y Prusia contra Francia, Austria y Rusia, y los detalles del proceso y la atroz ejecución de Robert François Damiens en 1757, volvieron a oscurecer sus días. Además, se enteró de que en París el Parlamento, la Sorbona y el clero habían prohibido el libro *Sobre el espíritu* (1758) de Claude-Adrien Helvétius, otro hombre cercano a los enciclopedistas. En ese marco, Voltaire revisó las ideas que había sostenido hasta el momento y planteó en diferentes trabajos el problema de la existencia del mal.

«EL MAL ESTÁ SOBRE LA TIERRA»

En las primeras horas del 1 de noviembre de 1755 todo marchaba bien en Lisboa. Las crónicas de los sucesos de esa mañana hablan de un calor agradable y suaves brisas, del alegre bullicio de las calles, de los coloridos mercados domingueros y de la alegría de los católicos que celebraban el día de Todos los Santos. Sin embargo, todo cambió en siete minutos. Hacia las nueve y media, según los testimonios, la tierra empezó a temblar bruscamente, derrumbando edificios y agrietando el suelo, del que emanaban gases que asfixiaban a los supervivientes. Las aguas del mar, tras retroceder, invadieron violentamente la parte baja de la ciudad, causando el pánico en la población. Al pavor causado por el terremoto y el maremoto sucedió el horror ante los incendios que comenzaron en el centro y redujeron a cenizas importantes edificios, así como tesoros artísticos y literarios. Desde los primeros momentos miles de personas quedaron sepultadas entre los escombros de sus casas y de las iglesias donde se habían reunido. Los gritos de las víctimas y de los que huían se fundían con los rugidos de la tierra en con-

vulsión. La Ópera, el Palacio Real, el castillo de San Jorge y las calles y casas de los barrios más ricos se convirtieron en ruinas en pocos minutos. El balance de la catástrofe resultó escalofriante: decenas de miles de muertos, la ciudad destruida y muchedumbres de supervivientes buscando en vano a sus familiares entre las ruinas.

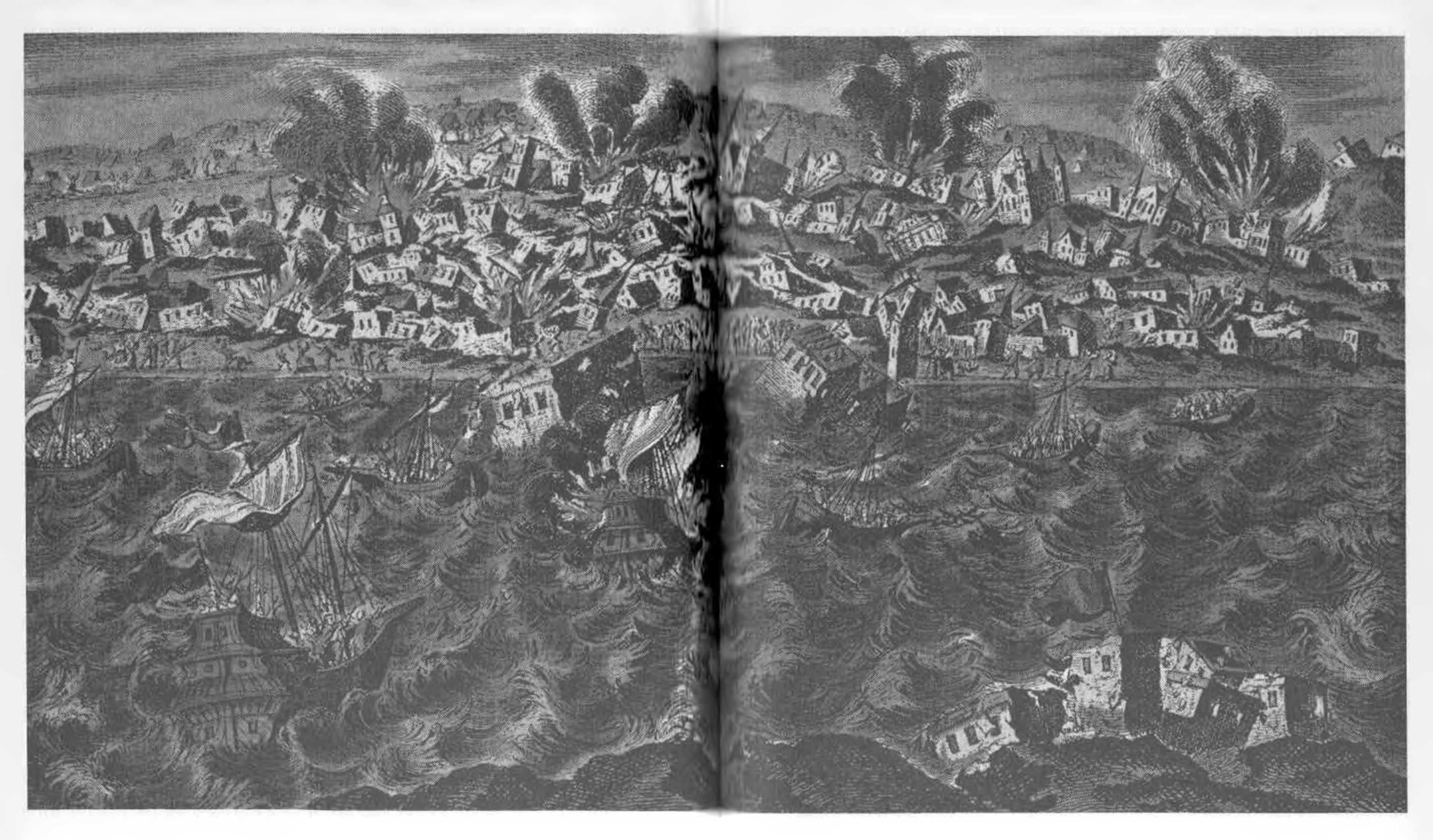
El día 24 de ese mismo mes Voltaire escribía a Jean Robert Tronchin, procurador general de Ginebra: «He aquí, amigo, una física muy cruel. Sería difícil explicar cómo las leyes del movimiento generan sucesos tan terribles en el mejor de los mundos posibles». A la confianza que el Siglo de las Luces había depositado en el uso de la razón, correspondió la expansión de un sentimiento de «felicidad». La época de una humanidad doliente y resignada, desgarrada por el pecado y la necesidad de expiación, parecía haber pasado definitivamente. Filósofos y poetas hacían el encomio del lujo, la industria y el placer (el poema *El mundano* de Voltaire no tiene otro objetivo). Los problemas metafísicos y teológicos dejaban su lugar a preocupaciones terrenales, a la búsqueda de la felicidad en la Tierra. No se hablaba de otra cosa en salones, teatros y novelas. El poeta inglés Alexander Pope exclamaba en su *Ensayo sobre el hombre* (1733) «¡Oh felicidad! ¡Fin y objeto de nuestro ser!». Este era el clima más o menos generalizado cuando el terremoto de Lisboa, un suceso terrible e inesperado, obligó a las conciencias de la época —a Kant, a Voltaire, a Rousseau— a reflexionar sobre el dolor y el sufrimiento que acecha y amenaza perpetuamente y sin descanso a los hombres.

En esas circunstancias Voltaire compuso el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, en el que ataca el optimismo:

> ¡Oh, desdichados mortales, oh, tierra deplorable! [...].
> ¡Filósofos equivocados que gritáis «Todo está bien»,

EL TERREMOTO DE LISBOA

El terremoto de Lisboa tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755 y fue seguido de un maremoto y de numerosos incendios, dejando miles de muertos y la ciudad de Lisboa prácticamente arrasada. Si bien en la actualidad se conoce cuáles fueron las causas del suceso (el choque entre la placa africana y la placa europea), tal explicación era desconocida en la época, lo que llevó a intelectuales y científicos a preguntarse por las causas físicas y metafísicas del fenómeno. Voltaire, profundamente afectado por las noticias que llegaban desde Portugal, se refiere al terremoto en su *Poema sobre el desastre de Lisboa* y en *Cándido*. En la imagen, grabado (1755) de Georg Caspar Pfauntz que representa la destrucción de la ciudad por el terremoto.



acudid, contemplad estas ruinas horrorosas,
estos restos, estas cenizas,
las mujeres, los niños, amontonados unos sobre otros,
encima de estos mármoles rotos los miembros dispersos;
cien mil desdichados que la tierra devora,
que ensangrentados, desgarrados y aún palpitantes,
enterrados bajo sus techos, terminan sin socorro,
en el horror de los tormentos, sus lamentables días!

«Hay que admitirlo, el mal está sobre la tierra», afirma algunas líneas más adelante. Al año siguiente le llegan noticias desde París: las cosas tampoco marchan bien allí. En 1757, Robert François Damiens, un hombre que había realizado trabajos domésticos en casas de distinguidas familias, fue atrozmente ejecutado tras una condena por intento de regicidio. Damiens, que había atentado contra la vida de Luis XV clavándole una navaja cuando el rey se dirigía hacia su carruaje en Versalles fue torturado, descuartizado y quemado en la hoguera. Voltaire no lograba comprender cómo en un «siglo esclarecido» se cometían tales actos de crueldad. Además, los filósofos eran en esa época calumniados y perseguidos, y la *Enciclopedia* censurada. En enero de 1758 Jean le Rond D'Alembert abandonó, como se ha citado, definitivamente la empresa de la *Enciclopedia*: el remate final a un cúmulo de adversidades que afectó profundamente la visión del mundo de Voltaire.

En los siglos XVII y XVIII el tema del «mal» constituía un problema para aquellos que interpretaban el mundo como una realidad sujeta a un orden racional. Leibniz había abordado el tema del mal en su *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), en el que había intentado encontrar una respuesta racional frente al problema de la existencia de un Dios bondadoso y

omnipotente, y, al mismo tiempo, de la presencia del mal. Se negaba tanto a aceptar la existencia del mal como un misterio —siguiendo así la vía de la fe—, como a considerar que era el producto de una carencia o un defecto —algo a todas luces imposible— en el poder divino. Leibniz explica que de la perfección de Dios se sigue que Él, al producir el universo, eligió el mejor plan posible, en el que existe la variedad más grande junto con el máximo orden; donde el terreno y el tiempo están mejor preparados; el efecto mayor se consigue con los medios más simples y las criaturas poseen el poder, la felicidad y el conocimiento máximos que el universo podría admitir. Desde este punto de partida, Leibniz distingue tres tipos de males: el mal metafísico, vinculado a la finitud humana; el mal moral, que es aquel que comete el hombre renunciando a los fines para los cuales está destinado; y el mal físico, vinculado al dolor y sufrimiento de los hombres. Voltaire simplifica todo este argumentario reduciéndolo a la frase «todo está bien», que rechaza, colocando en su lugar en el *Poema* palabras como «caos», «guerra» o «desorden».

La respuesta al problema del mal de Leibniz, que había convencido al rey de Prusia, Federico II, y, en otros tiempos, a la marquesa Émilie, no resultó suficiente para Voltaire. Existe el mal sobre la Tierra, y esto constituía para él un escándalo. El problema del mal se convirtió en un verdadero desafío para Voltaire, ya que aceptar la responsabilidad de Dios suponía asignarle atributos morales, algo a lo que se había negado desde sus primeros trabajos. Además, no podía otorgar un sentido positivo al sufrimiento y la desgracia (como medios para un fin mayor), porque eso lo acercaba a la lógica de las religiones reveladas, que veían en el sufrimiento una vía de expiración de los pecados. Tampoco podía admitir al mismo tiempo la racionalidad del mundo y la posibilidad de la irrupción de un principio ciego e irracional

como fuente del mal. Tras rechazar la teoría de Leibniz parecen quedarle sólo dos caminos: o bien Dios es el responsable del mal, o bien no existe orden alguno. De cualquier manera, el resultado parece inadmisible. Junto al *Poema*, muchos de sus cuentos filosóficos ilustran este problema, particularmente su célebre *Cándido*. Lejos parecían quedar las épocas de *El mundano*, donde cantaba al lujo y los placeres y hablaba de Cirey como un paraíso terrestre. Lejos también parecen quedar los proyectos que había elaborado al llegar a la corte de Federico.

Cándido es un cuento filosófico inspirado en los contratiempos que sufre la duquesa de Sajonia-Gotha, con motivo de la guerra de los siete años, que estalló en 1756. El protagonista, Cándido, un hombre, joven e ingenuo que cree en los preceptos de su maestro Pangloss, según los cuales «todo ha sido hecho con vistas a lo mejor en el mejor de los mundos posibles» —una versión escolar de la filosofía de Leibniz y Pope—, es desmentido y ridiculizado por la realidad. Tras ser expulsado del castillo en el que vivía, Cándido emprende un viaje en el que se suceden uno tras otro todo tipo de infortunios. Voltaire evoca nuevamente (ya se había dedicado al tema en el *Poema*) el terremoto de Lisboa, pero también la esclavitud, la guerra, la Inquisición e, incluso, la pérdida de la belleza de Cunegunda, la mujer de la que Cándido se había enamorado cuando aún vivía en el castillo. El mundo parece absurdo y el sufrimiento que aqueja a los hombres injustificable. Solo el país de Eldorado, ubicado en América, es un lugar donde todo marcha de la mejor de las maneras posibles. Cuando llegan al fabuloso lugar, Cándido y su compañero de viaje, Cacambó, advierten que el oro se puede encontrar por doquier; además, observan que sus habitantes son amables y felices; y que el país, rodeado de montañas, está al abrigo de la rapacidad de las na-

ciones. En Eldorado se fomenta el desarrollo de las ciencias y las artes, y no existen las querellas ni disputas religiosas, ni tampoco las cárceles. Sin embargo, Eldorado no es más que un país utópico, que no está hecho para los hombres. Por esa razón, Cándido y Cacambó lo abandonan luego de una corta estadía.

Así, a finales de la década de 1750, Voltaire agobiado por la guerra, la muerte de Émilie, el desastre de Lisboa, las malas noticias que llegan desde París, algunos problemas de salud —que en realidad le acompañaron durante toda su vida—, y el fin del sueño de ser el consejero de un rey filósofo, parece declarar la absurdidad del mundo. Todo parece marchar mal sobre la Tierra. Voltaire parece incluso renunciar a la libertad humana, y señala en su correspondencia que la «fatalidad» decide el destino de los hombres. Tan oscura parece ser ahora su visión de la realidad que, en 1756, el mismo Rousseau, aquel que criticaba el progreso de las ciencias y las artes, se asombra del contenido de su *Poema* y el 18 de agosto de 1756 le escribe una carta en la que le reprocha su pesimismo. Y, sin embargo, el autor de las *Cartas filosóficas* no renuncia a la divinidad, que es la que, en última instancia, garantiza en su filosofía el orden en el mundo.

Hay que admitirlo, el mal está sobre la Tierra.

Poema sobre el desastre de Lisboa

DIOS COMO GARANTE DEL ORDEN

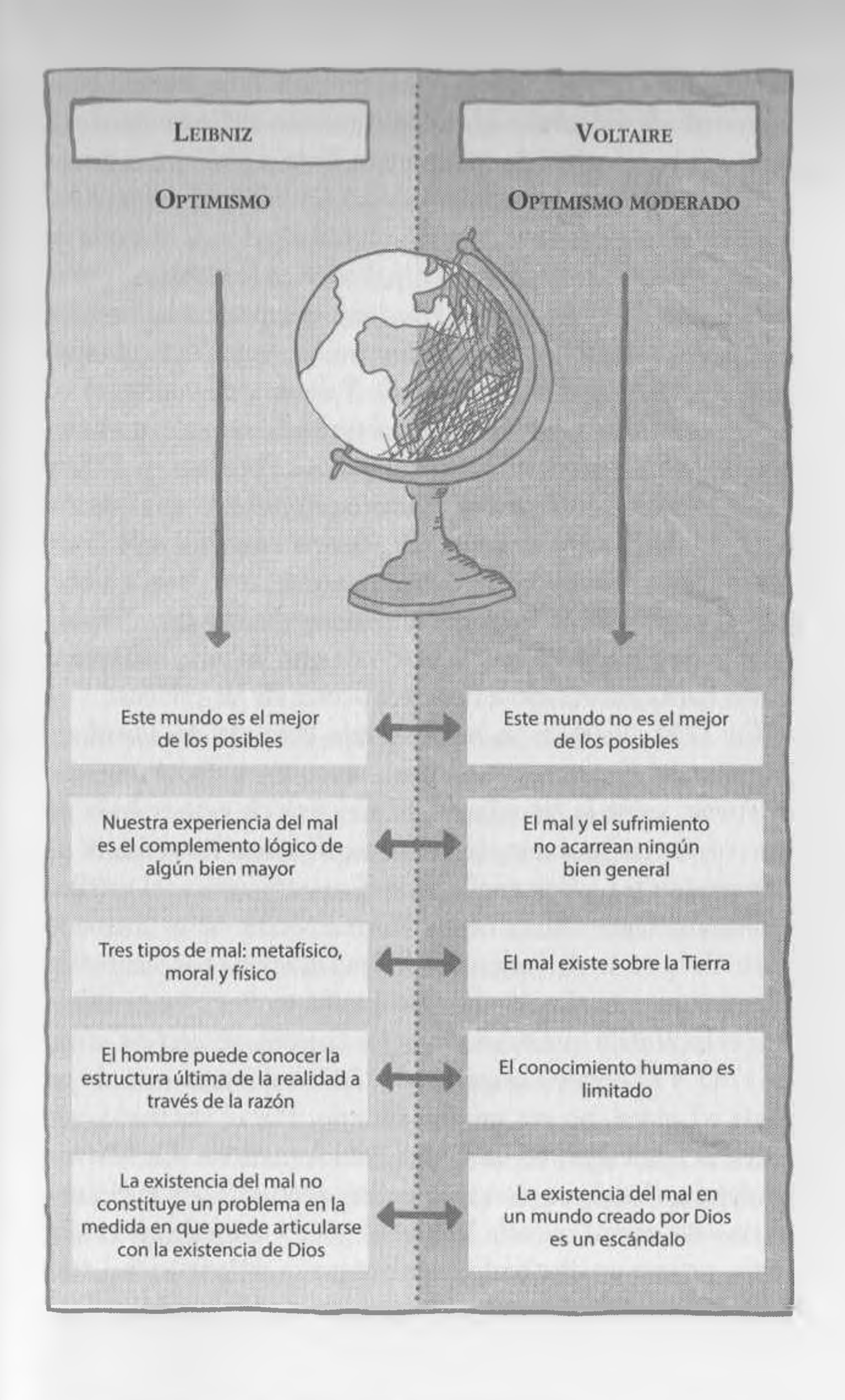
En 1751 se desató en la corte de Potsdam un conflicto entre König (un matemático suizo al que Voltaire había conocido en la época de Cirey) y Maupertuis, el presidente de la Academia de Ciencias de Prusia, a propósito de un descubrimiento (el principio de menor acción) realizado por este último en

LA CARICATURA DEL OPTIMISMO LEIBNIZIANO

Cuando la mañana del 1 de noviembre de 1755 la tierra tembló en Lisboa, Gottfried Wilhelm Leibniz hacía ya treinta y nueve años que había muerto. Y, sin embargo, su nombre fue uno de los que sonó con más fuerza en cuanto la noticia de la catástrofe empezó a difundirse por Europa. Por una razón muy sencilla: para los filósofos de la Ilustración, la magnitud del terremoto obligaba a cuestionarse las teorías del pensador alemán acerca del problema del mal y de Dios, la llamada «teodicea», y con ellas su fe de que habitamos en el mejor de los mundos posibles. Uno de los más beligerantes contra ese «optimismo leibniziano» fue precisamente Voltaire, quien en 1756 lo atacó con el argumento de que tragedias como la de Lisboa demuestran que no «todo está bien» en el mundo creado por Dios. Y no solo eso, sino que también desmienten otro principio básico de Leibniz: que el mal es solo la contraparte de un bien mayor. Tal como lo veía el francés, detrás de las víctimas no podía esconderse bien alguno. Pero lo peor no era eso, sino el papel del mismísimo Dios. El Dios bueno y omnipotente, que no es responsable del mal, quedaba ahora en entredicho al haber permitido el drama lisboeta, aunque Voltaire en este caso no se atreviera a ir más allá y cargarle con la responsabilidad de ese mal y, menos aún, a negar la propia existencia de la divinidad.

Una pregunta sin respuesta

No por ello dejó de emplearse a fondo contra Leibniz y su intento de justificar el mal, pues en 1759 volvió sobre ese mismo tema con el cuento filosófico, *Cándido, o el optimismo*. En él, Leibniz aparece caricaturizado en el personaje del doctor Pangloss, un optimista irreductible convencido de vivir «en el mejor de los mundos posibles» y que siempre se las ingenia para ver lo positivo tras las atrocidades más espantosas. Algo que, a medida que avanzaban sus peripecias, llevará a Cándido a preguntarse: «Si este es el mejor de los mundos imaginables, ¿cómo serán los otros?». Una pregunta para la que Voltaire no tenía respuesta, pero con la que expresa su deseo de rebelarse ante la actitud que se desprende de la filosofía de Pangloss-Leibniz: el conformismo ante el sufrimiento humano.


Leibniz
Voltaire
Optimismo
Optimismo moderado
Este mundo es el mejor de los posibles
Este mundo no es el mejor de los posibles
Nuestra experiencia del mal es el complemento lógico de algún bien mayor
El mal y el sufrimiento no acarrean ningún bien general
Tres tipos de mal: metafísico, moral y físico
El mal existe sobre la Tierra
El hombre puede conocer la estructura última de la realidad a través de la razón
El conocimiento humano es limitado
La existencia del mal no constituye un problema en la medida en que puede articularse con la existencia de Dios
La existencia del mal en un mundo creado por Dios es un escándalo

el campo de la física. König había publicado un trabajo en el que atribuía a Leibniz el descubrimiento del principio. La desmedida reacción de Maupertuis llevó a Voltaire a tomar partido por König y en 1752 publicó *Diatriba del doctor Akakia* (*Diatribe du docteur Akakia*), un trabajo donde se burla de Maupertuis. Como ya se ha dicho, Federico II se inclinó por el presidente de la Academia y ordenó quemar en la hoguera el trabajo de Voltaire, lo que provocaría la ya mencionada ruptura con el rey y el alejamiento de Voltaire de la corte. Poco tiempo después, Laurent Angliviel de La Beaumelle, un hombre de letras francés que había llegado a Potsdam en 1752 y había tomado contacto con Maupertuis, publicó una edición anotada de *El siglo de Luis XIV*, donde calumnia a Voltaire (después de abandonar Potsdam tras enterarse de que Federico II estaba al corriente de las críticas que le había dirigido en uno de sus libros, y convencido de que Voltaire había sido quien había informado a Federico acerca de las críticas).

En 1752, Voltaire ya no se sentía cómodo en Potsdam. Intentando ajustar alguna de sus cuentas, redactó ese año el *Poema sobre la ley natural*. El objetivo de este trabajo no era cuestionar la acción de Federico, ni atacar los trabajos de Maupertuis o La Beaumelle, sino el materialismo del médico y filósofo Julien Offray de La Mettrie, quien había formado parte de la corte de Federico y había fallecido el año anterior. Llamativamente, La Mettrie, aceptado en la corte prusiana tras el escándalo que sus trabajos (la *Historia natural del alma*, de 1745, y *El hombre máquina*, de 1747) habían provocado en París y Leiden, no era un anti-filósofo. Por el contrario, sus ideas lo colocaban cerca de los enciclopedistas. La Mettrie profesaba el ateísmo y un materialismo radical. Desde el punto de vista moral reducía la ética al goce y criticaba al catolicismo por ser un obstáculo en la búsqueda de la felicidad, una felicidad cuya fuente había que buscar en los sentidos. Esta

es la ética que se desprende de su *Anti-Séneca* o *Sobre el bien supremo*, publicado en 1748. Voltaire no aceptaba la crítica a la virtud ni tampoco el ateísmo de La Mettrie y, por esa razón, respondió a través del *Poema sobre la ley natural.*

En efecto, contra el materialismo radical que había llevado a La Mettrie a decir que la moral no es sino el producto de la educación y a negar la existencia de un parámetro ético universal, Voltaire afirma en el *Poema sobre la ley natural* que si bien las costumbres, los usos y las leyes difieren de un país a otro, existe una «ley natural», uniforme en todo tiempo y lugar, que «todos los hombres han recibido del cielo» y que deben seguir para ser virtuosos. Por otra parte, al ateísmo de La Mettrie opone Voltaire el deísmo que ya había defendido en sus obras anteriores, es decir, la imagen de un Dios puro y alejado del género humano, y se refiere con ironía a quienes mezclan a la divinidad en las disputas de los hombres.

> El universo es un Templo donde reside lo Eterno.
> Cada hombre quiere construir un altar a su gusto.
> Cada uno exalta su fe, sus santos, sus milagros,
> la sangre de sus mártires, la voz de sus oráculos.
> El uno piensa, al lavarse cinco o seis veces por día,
> que el cielo observa sus baños con miradas llenas de amor,
> y que sin circuncidarse no podría agradarle.
> El otro [...], por haberse abstenido de comer conejo,
> ve el cielo entreabierto y placeres sin fin.
> Todos tratan a sus vecinos de impuros e infieles.

Voltaire señala que el Ser Eterno no exige ningún culto y critica a los hombres por realizar una antropomorfización de la figura pura de la divinidad. No deja de creer en esos años en un orden ontológico y ético. La ley natural que Dios ha colocado en el corazón de los hombres es un freno al

desorden y la injusticia. En el mencionado *Ensayo sobre las costumbres*, que publica como ya se ha dicho en 1756, el mismo año que los poemas sobre el terremoto de Lisboa y la ley natural, dice al final del libro que más allá de los males que aquejan a los hombres y siembran la historia de guerras y persecuciones, «existe un amor al orden que anima en secreto al género humano», un orden que siempre recobra las fuerzas por estar inscripto en la «Naturaleza».

El mundo de Voltaire no es, a pesar de todo, el mundo del absurdo. Los personajes de *Cándido*, si bien tienen que soportar una serie de amargos sucesos, no mueren; el cuento no tiene un final trágico. Cándido, Martín, Cunegunda y Pangloss acaban viviendo finalmente en un jardín, que cultivan. «Debemos cultivar nuestro jardín», dice Cándido a sus camaradas al final del cuento. Tal como señalaba hace algunos años el especialista René Pomeau, la filosofía de Voltaire es optimista, a fin de cuentas, porque supone que la tierra es cultivable. En última instancia, el *Poema sobre el desastre de Lisboa* se cierra con la palabra «esperanza». En consonancia con esta convicción, Voltaire, lejos de resignarse y retirarse, se mantiene plenamente activo; así, por ejemplo, se compromete (sobre todo entre 1755 y 1757) en la empresa de Diderot y D'Alembert, la *Enciclopedia* (a la que no dudó en llamar «la obra más grande del mundo» o «grande e inmortal edificio»), redactando una notable cantidad de entradas, como «Historia», «Francés» y «Gente de letras», entre otras.

En cuanto al tema del mal, el filósofo vuelve a adoptar en el cuento la posición que ya había adoptado en su juventud, a saber: Dios no se preocupa por el destino de los hombres. Vuelve a remarcar la distancia entre Dios y el hombre. Así, cuando Cándido y sus amigos preguntan a un sabio acerca del problema del mal, este les responde: «¿Qué importa que haya bien o mal? Cuando su Alteza envía un navío a Egipto,

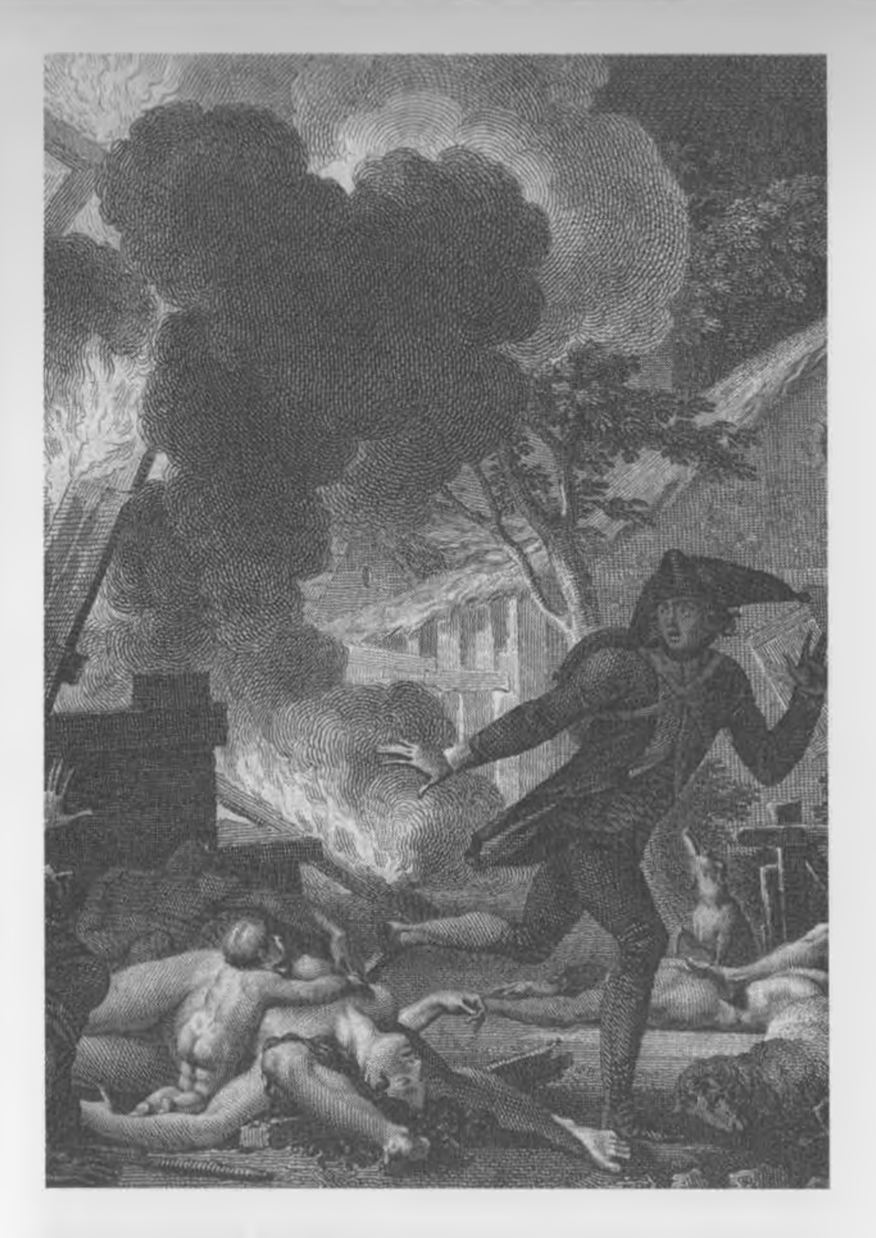


Ilustración de Jean Michel Moreau para el capítulo III de la edición de 1787 de *Cándido, o el optimismo*, que forma parte de la edición de las *Obras completas* de Voltaire dirigida por Beaumarchais y publicada poco tiempo después del fallecimiento de Voltaire. El grabado, en el que se puede ver a Cándido huyendo de una ciudad en ruinas, representa los horrores de la guerra.

¿se preocupa por la comodidad de los ratones que hay en el barco?». Esta es la misma respuesta que había dado en la década de 1730: depende del hombre usar bien o mal las facultades que Dios le ha otorgado.

Voltaire adopta pues un optimismo moderado. En el prefacio mismo al *Poema sobre el desastre de Lisboa* dice que no tiene como objetivo enfrentarse a Pope, a quien siempre ha admirado, y que comparte prácticamente todas sus reflexiones, simplemente combate el abuso que los hombres pueden llegar a hacer del axioma del autor: «todo está bien». Es decir, Voltaire combate el axioma tomado en sentido absoluto. Y aunque las huellas de los años lo llevan a presentar en los años cincuenta su filosofía con tonos más oscuros, el fondo de su pensamiento no se modifica. Ya en las *Cartas filosóficas* decía que en la vida se mezclan placeres y desdichas, bien y mal, y que si el hombre fuera perfecto sería Dios, remarcando una vez más la distancia entre la perfección de la divinidad y la imperfección de las criaturas. De esta manera, Voltaire sigue anteponiendo a la vida contemplativa, a la resignación y el retiro que promueven las religiones reveladas, una filosofía del afuera, del trabajo, de la acción. Su mundo es un mundo en el que, a pesar del constante renacimiento de las fuerzas de la opresión —fanatismo, tiranía, superstición—, los hombres pueden hacer algunos progresos, pueden arrojar algunas luces en medio de la oscuridad. El hombre no debe orientar su vida hacia la búsqueda de la salvación en un más allá, no debe orientarse hacia lo sobrenatural; por el contrario, es en la Tierra donde puede encontrar la felicidad que corresponde a su naturaleza.

Oponer lo natural a lo sobrenatural fue un lugar común en el Siglo de las Luces, pero no todos definían esos términos de la misma manera. Para Rousseau, por ejemplo, la naturaleza humana estaba en conflicto con la sociedad, con el desarrollo

de las ciencias y las artes. Voltaire, en cambio, encontraba en esa naturaleza el orden y el germen de la sociedad y del desarrollo. Por otra parte, para Voltaire la naturaleza humana es común a todos los hombres, por lo que las normas que se pueden extraer de ella son universales y van más allá de todo particularismo político o religioso. Sobre esas bases se apoya la idea de unidad política, de cosmopolitismo, que es otra de las ideas representativas del Siglo de las Luces y un sueño al que Voltaire no renunció ni siquiera en su período más oscuro.

Quizá el mejor resumen de la filosofía de Voltaire en este período, en el que el problema del mal parece conmover el edificio teórico que hasta ese momento había construido, se encuentre en una de las últimas páginas del *Ensayo sobre las costumbres*. Allí, al realizar el resumen de los argumentos que ha presentado, señala que ha intentado encontrar algunos «tiempos felices» en medio de una historia que no es más que un «montón de crímenes, locuras y desdichas». Por otra parte, esos tiempos felices no están asegurados, ya que en cualquier momento pueden ser destruidos por el fanatismo religioso o la estupidez humana. Y, sin embargo, es posible encontrar esos tiempos felices en la Tierra.

Capítulo 5

EN DEFENSA DE LA TOLERANCIA

A los sesenta y cuatro años, una edad en la que las personas en esa época se acercaban al fin de sus días, Voltaire emprendió el período más activo de su vida. Fue entonces cuando, en una defensa radical de la tolerancia, lanzó su ataque más virulento contra las religiones reveladas.

Las cosas no marchaban bien en el mundo a fines de la década de 1750. La guerra de los siete años no dejaba de causar desastres y el terremoto de Lisboa había causado miles de víctimas y convertido a la ciudad en un montón de ruinas. Además, en París, los filósofos eran perseguidos y calumniados. En 1759 se había prohibido la publicación de la *Enciclopedia* y, poco después, se estrenaba en la Comédie-Française la obra de teatro *Los filósofos* (*Les philosophes*), en la que se ridiculizaba a Diderot y Rousseau, entre otros enciclopedistas.

Las cosas no marchaban mejor en Ginebra. En 1757, D'Alembert, inspirado por Voltaire, había escrito el artículo «Ginebra», que se publicó en el tomo siete de la *Enciclopedia*. El contenido del trabajo (que tenía como objetivo presionar a las autoridades para que permitieran el establecimiento de un teatro estable en la ciudad, y además desacreditar al clero ginebrino), provocó la respuesta crítica del ginebrino Jean-Jacques Rousseau en su *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758), generó un escándalo en la ciu-

dad y tensó las relaciones entre Voltaire y las autoridades. Entre otras cosas, se le prohibió representar obras de teatro en Les Délices. Estos sucesos mostraron a Voltaire los límites que su libertad tenía en un país como Suiza.

Los problemas con las autoridades de Ginebra llevaron a Voltaire a adquirir en 1759 una nueva propiedad en terreno francés, pero a suficiente distancia de Versalles, la finca de Ferney. Conservó, no obstante, Les Délices hasta 1764, por si se presentaba la eventualidad de que se viera obligado a huir de Francia.

Por fin, en Ferney Voltaire se sintió seguro y definitivamente libre. Reconstruyó y embelleció la finca y levantó en ella un teatro. Siendo ya un anciano, inició el período más fecundo de su existencia. Por Ferney pasaron algunas de las mentes más brillantes de la época, como D'Alembert, Turgot, Condorcet y Morellet, entre muchos otros. Desde allí intercambió ideas a través de la correspondencia con el rey de Prusia, Federico II, y con la emperatriz de Rusia, Catalina II, pero también con destacados personajes de la corte de Versalles. En esa época y gracias a la seguridad e independencia que le aportaba Ferney, emprendió su lucha más virulenta contra las religiones reveladas, a través de diferentes medios, como la defensa de personas perseguidas por sus ideas religiosas o la elaboración de tratados, libelos o piezas de teatro críticas del clero y sus relatos. Versos, tragedias, diatribas, extractos de historia, cuentos, todo es puesto al servicio de la cruzada contra la superstición y el fanatismo.

«Écrasez l'Infâme», la frase con la que firma sus trabajos en esos tiempos y que significa literalmente «Destruid al infame», representa la divisa de esa época. La fórmula es una exhortación a atacar y aniquilar la intolerancia, la superstición y el fanatismo generados por las religiones reveladas;

una llamada a combatir las pasiones religiosas, capaces de trastornar a las multitudes y llevarlas a cometer actos atroces como la masacre de San Bartolomé (un asesinato en masa de hugonotes, que tuvo lugar en Francia en el siglo XVI durante las guerras de religión); y también una llamada a enfrentarse a la intolerancia institucional, como la que desplegaba la Inquisición en España. Voltaire se lanzó al ataque contra las iglesias y sus dogmas, que habían reinado durante siglos, y se convirtió en el portavoz de una campaña que se prolongaría hasta el momento de su muerte. El *Diccionario filosófico*, publicado como se ha dicho en 1764 pero concebido en los años cincuenta en la corte de Potsdam, fue quizá la obra más provocativa de esa batalla: fue condenada en París por el Parlamento y también en Ginebra, donde además fue quemada en la hoguera. El libro contiene una serie de vivos y provocativos artículos ordenados alfabéticamente; entre otros, «Fanatismo, «Prejuicios, «Alma», «Fábulas», «Dogmas» o «Divinidad de Jesús». En este último, en su descripción de la doctrina de cierta secta religiosa, señala que: «La idea de un dios-hombre es monstruosa, pues la distancia de Dios al hombre es infinita». Y en el artículo «Fe» afirma que «la fe consiste no en creer lo que parece cierto, sino lo que parece falso al entendimiento». Un año después, Voltaire publicaba otra pieza importante para luchar contra el partido anti-filosófico, la ya mencionada *Filosofía de la historia*, donde repite las críticas del *Diccionario*, pero ordenándolas en esta ocasión cronológicamente. Sin embargo, la cruzada de Voltaire no se limitaba a usar como vehículo sus trabajos filosóficos, sino que también se valía de la acción directa en la vida pública, como la solicitud de reformas jurídico-políticas o la defensa de personas que fueron víctimas de la intolerancia de las autoridades reales o eclesiásticas.

En 1762 un viajero que procedía de Languedoc se detuvo en Ferney y relató a Voltaire un hecho que había conmocionado a la ciudad de Toulouse. Allí, en marzo de 1762, el comerciante Jean Calas había sido sometido a torturas, colgado y quemado por orden del Parlamento de la ciudad. A Calas se le había condenado por considerarle culpable de la muerte de su hijo, quien pensaba convertirse al catolicismo. Voltaire, sin embargo, se convenció de que el motivo real era el protestantismo de Jean Calas, es decir, que se trataba de un caso de bárbara y cruel intolerancia religiosa. Por esa razón, emprendió la rehabilitación de Calas ante los tribunales, con resultado positivo, pues el proceso fue revisado y la viuda y las hijas de Jean Calas liberadas de toda acusación e indemnizadas. Una rehabilitación que continuó en un trabajo que se publicaría un año después, el ya citado *Tratado sobre la tolerancia*, en el que aboga por la tolerancia religiosa, arguyendo que los hombres son iguales frente a Dios y que las diferentes opiniones que tienen acerca del Ser de todos los seres no deberían llevarlos a odiarse y destruirse. «Puedan los hombres recordar que son hermanos», exclama al final de la obra. Su papel en el caso Calas generó el reconocimiento de toda Europa hacia su persona, incluso de aquellos que no habían leído sus obras.

El caso Calas no fue el único en el que Voltaire participó activamente. También lo haría en los casos del protestante Pierre-Paul Sirven, logrando la absolución de la condena, y del caballero De La Barre. El 9 de agosto de 1765 apareció profanado un crucifijo de madera que estaba colocado en un puente de Abbeville, un hecho que conmocionó a una población de arraigada religiosidad.

LA VIDA EN FERNEY

En su residencia de Ferney Voltaire desarrolló actividades poco comunes en un filósofo: saneó las zonas pantanosas, hizo construir el castillo, la iglesia y numerosas casas, e invitó a artistas e intelectuales para que se instalaran allí. Uno de ellos fue Jean Huber (1721-1786), un pintor ginebrino pariente del filósofo, que dejó muchos testimonios de la vida cotidiana en Ferney, donde el autor de *Cándido* se instaló casi definitivamente a partir de 1760, puesto que se le había prohibido regresar a París. Huber pasó muchos años en Ferney, lo que le permitió realizar esos trabajos. Su grabado *La cena de los filósofos* (1772) da una idea del clima de una cena en la residencia. La escena pintada por Huber es, no obstante, una ficción, ya que uno de los personajes, Diderot, no estuvo nunca en Ferney, y otros lo hicieron en diferentes momentos. Alrededor de Voltaire están representados Diderot, el padre Adam, D'Alembert y Condorcet, entre otros.



Las sospechas recaían en tres jóvenes, cuyos actos escandalizaban a la piadosa ciudad: cantaban canciones impías, no se quitaban el sombrero en las procesiones y leían obras licenciosas y el *Diccionario filosófico* de Voltaire. Uno de los jóvenes fue absuelto, otro logró huir tras la sentencia condenatoria, pero el tercero, el caballero François-Jean Lefebvre de La Barre, fue condenado a tortura, a muerte por decapitación y, finalmente, a ser quemado en la hoguera junto con un ejemplar del *Diccionario filosófico*. La sentencia fue ejecutada en Abbeville el 1 de julio de 1766. Voltaire sintió indignación, pero también terror cuando se enteró de lo sucedido. Pensó en abandonar Ferney por temor a ser él mismo perseguido y en trasladarse a territorio prusiano, donde se le ocurrió que incluso podría instituir una «república de filósofos» en compañía de Diderot, D'Alembert y Morellet, entre otros. Abandonada la idea del traslado, escribió una serie de trabajos con el fin de defender la figura del caballero De La Barre, entre ellos un *Relato de la muerte del caballero De La Barre* (*Relation de la mort du chevalier De la Barre*, 1766), donde reproduce lo sucedido con el fin de que toda Europa tenga noticia del caso y recuerde el atroz suceso. Como bien señalaba el especialista René Pomeau, todos estos trabajos de Voltaire fueron generando un cambio de mentalidad de los hombres de aquella época.

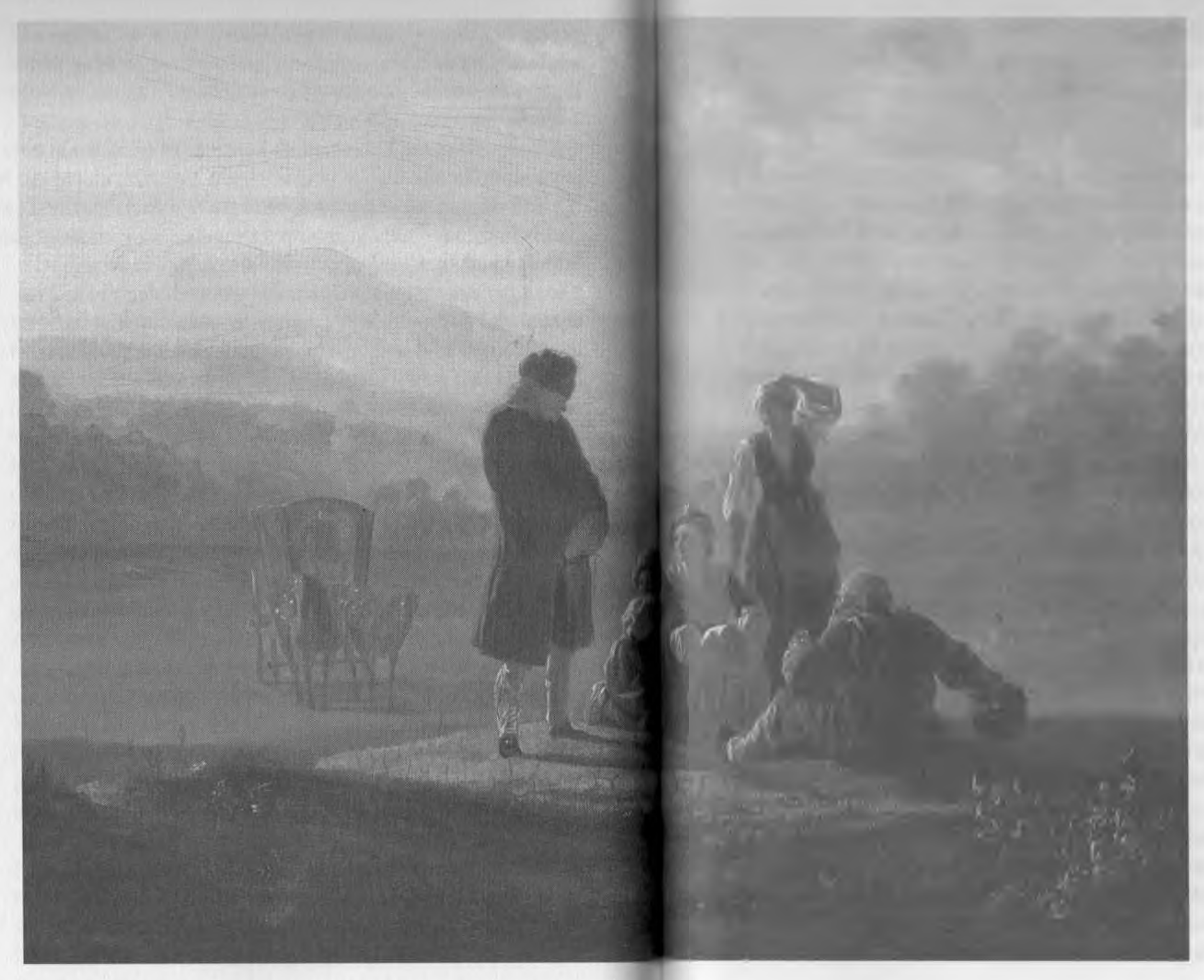
La fe consiste no en creer lo que parece cierto, sino lo que parece falso al entendimiento.

Diccionario filosófico

Llamativamente, Voltaire, aunque ocupado por su campaña contra «el infame», no descuidaba los aspectos prácticos de la vida en Ferney. En sus tierras introducía nuevos cultivos, probaba abonos con el fin de mejorar los suelos, plantaba una enorme cantidad de árboles, etc. Además, en

esa época intentó, aunque sin mucho éxito, incorporarse a la industria de la relojería, mezclando una vez más su idealismo y su sentido práctico.

Pero, ¿en qué fundaba Voltaire la idea de «tolerancia»? Las bases de sus ideas acerca de la moral se encuentran en la ya mencionada distancia que, según Voltaire, existe entre la divinidad y los hombres. Dios no se mezcla en la vida de los hombres; no hay lugar para revelaciones, dogmas o mandamientos, tampoco para las ideas de pecado o gracia. Esto quiere decir que orar es inútil y que el bien y el mal no vienen del cielo. ¿Dónde fundar, entonces, una ética? En los hombres mismos, en su «naturaleza». En su *Filosofía de la historia* apunta Voltaire que la «conmisericordia» y la «justicia» son dos sentimientos inscritos en la naturaleza humana y que la «razón», que es «universal», permite a los hombres discernir si las leyes y las costumbres son conformes o no a esos sentimientos. De ahí se siguen por lo menos tres corolarios. En primer lugar, que el mal moral consiste en actuar contra esa naturaleza. Así, por ejemplo, acusa a Heródoto de cometer una infamia contra los habitantes de Babilonia al decir en sus relatos que las mujeres de Babilonia estaban obligadas a prostituirse por lo menos una vez en su vida, arguyendo que esa idea «repugna a la naturaleza». En segundo lugar, los parámetros morales se desligan de las cuestiones sobrenaturales, es decir, la moral se seculariza. La disociación de la moral y la religión lleva a Voltaire y a muchos hombres del Siglo de las Luces a preocuparse por la «felicidad» (*bonheur*) en lugar de afanarse en la salvación del alma. Finalmente, se sigue la existencia de un principio ético universal, capaz de colocarse por encima de todo tipo de particularismo. Voltaire dice al final de su *Ensayo sobre las costumbres* que, mientras que los usos y las costumbres despliegan mil diferencias sobre la



En Ferney Voltaire, convertido en amo y señor de los campesinos de sus tierras, puso en práctica los ideales de las Luces: llevó el agua potable a Ferney (la primera fuente del pueblo), construyó un colegio y creó incluso una industria de relojes. En la imagen, *Voltaire conversa con un grupo de campesinos en Ferney*, óleo de Jean Huber.

escena del universo, la naturaleza humana es muy parecida desde un extremo al otro del mundo. En resumen, la naturaleza de los hombres es la misma, existen principios morales universales y Dios no se ocupa del bien o del mal que los hombres puedan causar. Sobre estas bases se apoya su idea de «tolerancia». Por estas razones, Voltaire consideraba absurdo que los hombres, diminutos y vanidosos átomos perdidos en el cosmos, se persiguieran y mataran por diferencias de ideas.

La apelación a la «naturaleza», una categoría clásica (recordemos que Voltaire recibió una educación clásica en el colegio Louis-le-Grand), como fundamento de la moral no fue un recurso que solo utilizó Voltaire. En efecto, numerosos pensadores del Siglo de las Luces se apoyaron en el mismo concepto. Aunque con marcadas diferencias en los resultados, Diderot, La Mettrie y el mismo Rousseau, entre otros, recurrieron a esa idea para fundamentar los aspectos normativos de sus filosofías. La condena de esas morales terrenales por parte de los críticos no tardó en llegar, pues vieron en ellas un pernicioso desvío del recto camino de la virtud religiosa y la causa de la decadencia de la época. Muchos de esos críticos se propusieron combatir las filosofías «insensatas» de *les philosophes* y recuperar los valores cristianos. Por ejemplo, el abate Sabatier de Castres, un hombre de letras que se arrogó la defensa de la religión, señaló que la manía por el razonamiento había puesto en crisis la práctica de la virtud; afirmó que en su época frívola y absurda una filosofía tiránica sofocaba los gérmenes del talento y degradaba la literatura y el gusto; y exhortó a sus lectores a reprimir los abusos de la «desordenada razón» (*folle raison*). De Castres se propuso luchar contra los avances de la filosofía: «Entre los escritores contra los que combatiremos, se destacan los pretendidos *philosophes* de nuestro siglo», dice,

culpando a los enciclopedistas de haber provocado una «degradación general».

UNA POLÍTICA REFORMISTA

En cierta ocasión, durante una estadía de Voltaire y Émilie en la corte de Fontainebleau, la marquesa se encontraba jugando a los naipes, actividad por la que sentía una viva atracción. Como había perdido una suma importante de dinero, Voltaire se acercó y con el fin de alejarla del juego le murmuró en inglés una frase que constituía un insulto para sus compañeros de mesa: «Vuestra pasión os impide ver que habéis sido engañada y que os han robado». Muchas de las personas presentes conocían la lengua inglesa y comprendieron el sentido de sus palabras. Voltaire y Émilie se vieron, entonces, obligados a huir del castillo. La relación de Voltaire con las cortes y los reyes fue difícil, una mezcla de amores y odios. Se encontró en diferentes ocasiones en la corte de Luis XV, fue incluso nombrado historiógrafo oficial del rey, pero, al mismo tiempo, fue encarcelado por unos versos contra las autoridades en la época de la Regencia y se vio obligado a vivir lejos de París durante más de veinte años como consecuencia de la desaprobación de Luis XV. Otro tanto podría decirse de su relación con el rey de Prusia, Federico II, antes mencionada. Tras llegar, luego de la muerte de la marquesa Du Châtelet, a la corte de Potsdam con grandes ilusiones, sus días en Prusia terminaron penosamente.

Voltaire rechazó el despotismo y la tiranía. En el artículo «Tiranía» del *Diccionario filosófico* se pregunta, luego de distinguir entre la tiranía de uno y la de muchos, bajo cuál tiranía sería mejor vivir y responde «bajo ninguna». Un poco antes había dicho que «tirano es el soberano que no cono-

ce más leyes que su capricho». Por otra parte, sostuvo que los hombres son por naturaleza iguales. Esto, por supuesto, chocaba con la estructura feudal, es decir, piramidal, de la sociedad del siglo XVIII:

Los hombres son iguales, solo sus máscaras son diferentes.
Nuestros cinco sentidos, que nos fueron entregados por la naturaleza,
son la única medida de nuestros bienes y males.
¿Tienen los reyes seis?
Y su alma y su cuerpo,
¿son de otra especie?
Todos vienen del mismo lugar.

Así se expresaba en su temprano poema filosófico *Discurso sobre el hombre.* Sin embargo, no presentó nunca un plan revolucionario (a pesar de esto sería, luego de su muerte, tomado por la Revolución como uno de sus padres fundadores) ni tampoco, desconfiado de los sistemas, se aplicó a diseñar el plano de una sociedad ideal. Aceptando con cierto pragmatismo los lineamientos generales de la Francia de su época, puesto que consideraba que la monarquía en Francia aseguraba el orden, se dedicó a examinar sus instituciones y señalar, en todo caso, la necesidad de poner en práctica una serie de reformas. Algunas de ellas, dispersas en diferentes trabajos, como por ejemplo en el *Comentario sobre el libro «De los delitos y las penas»* (*Commentaire sur le livre «Des délits et des peines»*), que dedicó al filósofo y jurista italino Cesare Beccaria, con ocasión de la traducción al francés de su libro *De los delitos y las penas* (1764), son las siguientes:

— La monarquía debe respetar las leyes, en particular aquellas vinculadas a la conservación de la libertad, que cla-

sifica en libertad de las personas, de expresión, civil, de conciencia y de trabajo.

— Reforma del ejército. Es necesario reducir sus objetivos a la defensa de la nación, evitando así que su poder se transforme en una amenaza para la libertad del pueblo.

— Difusión del conocimiento. Si bien Voltaire no pretendía, por cuestiones pragmáticas, hacer accesible la instrucción a todos los hombres, estaba a favor de la expansión de su alcance. Deseaba que los hijos de los artesanos, albañiles, herreros, carpinteros, etc., pudieran ir más allá de su oficio y conocer los asuntos públicos.

— La Iglesia debía quedar bajo el control del Estado. No pretendía la separación total de ambos poderes, pero la religión tenía que quedar subordinada al Estado y respetar la ley civil.

— Modificación de la gestión de la economía. Voltaire prefería un Estado bien administrado a la política de la gloria y la conquista. Esto queda claramente demostrado en sus trabajos históricos, en los que aquello que defiende de los grandes hombres no es su poder militar y sus conquistas, sino las reformas económico-administrativas que introdujeron en sus Estados.

— Libertad en la agricultura, el comercio y la industria. Es decir, eliminación de los derechos feudales, que constituían trabas al desarrollo.

— Utilización de lo recaudado a través de los impuestos para el bienestar del pueblo, mediante la construcción de ca-

minos y canales, mejoramiento del sistema de distribución de agua, seguridad, etc.

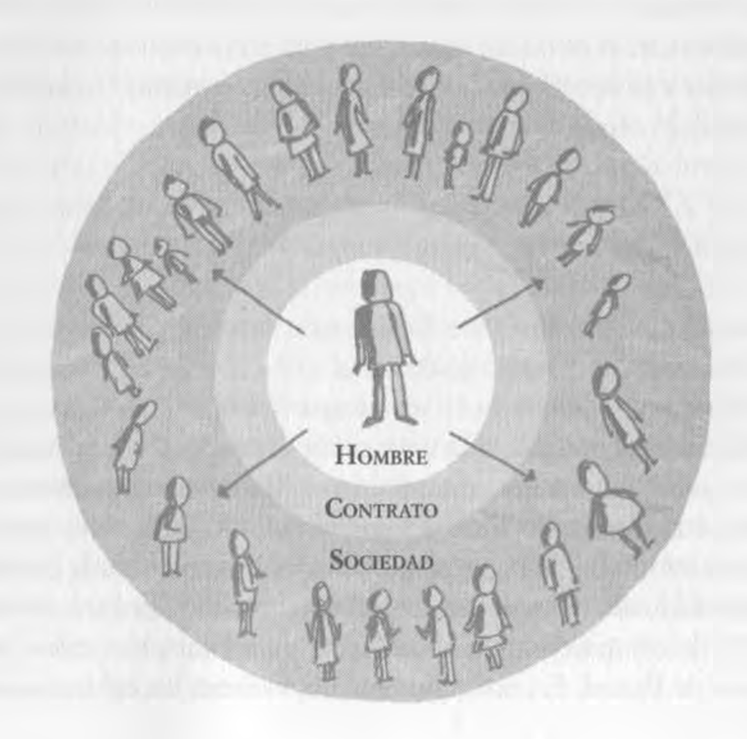
— Reorganización de la administración de justicia para eliminar todo tipo de abuso: elaboración de códigos para evitar arbitrariedades, separación de la justicia y la teología, modificación de las penas (las penas deben ser proporcionales a los castigos), supresión de la tortura.

Este es, concisamente, el cuadro de reformas que Voltaire propuso durante más de veinte años a través de cartas, libelos, tratados, etc. Se podría pensar que este proyecto era limitado, pero si uno se imagina la época de Luis XV entenderá cuán provocativas eran esas reformas. Aquella fue una época marcada por las decisiones políticas caprichosas y arbitrarias, por el despilfarro en la economía, los abusos de las autoridades, el caos en el orden jurídico, el peso de la renta eclesiástica, la opresión fiscal y la intolerancia. Muchas de estas medidas se hubieran llevado a la práctica si el ministro Turgot, otro representante de la filosofía de las Luces, hubiera logrado materializar su proyecto de reformas, pero se vio obligado a renunciar al cargo en 1776.

Con respecto al origen del Estado, Voltaire no compartía la posición de Jean-Jacques Rousseau, según la cual la sociedad era el producto de un contrato. Rousseau, a quien Voltaire lamentaba no poder sumar a su lucha contra el infame, entendía que la sociedad es el producto de un pacto o contrato que saca a los hombres de su estado de naturaleza o estado presocial. Esa era, también, la posición del filósofo inglés John Locke, a quien la filosofía de Voltaire tanto debía en el terreno de la teoría del conocimiento. Voltaire, en cambio, pensaba que la vida en sociedad está inscripta en la naturaleza humana y que, por lo tanto, aun los hombres

EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

Según la concepción clásica, el hombre es un animal político (*zoon politikón*) por naturaleza, es decir, que tiende naturalmente a la vida en sociedad. En cambio, según la concepción moderna representada, entre otros, por Hobbes, Locke y Rousseau (y su «hombre salvaje»), el hombre vive en un principio en un estadio prepolítico y solamente a través de un pacto o contrato voluntario, o sea, no natural, puede pasar a vivir en sociedad, en compañía y colaboración con otros humanos, y a darle la forma de un Estado. En este aspecto, Voltaire es deudor de la concepción clásica, ya que los hombres, para él, tienden naturalmente a la vida en sociedad. No obstante, se diferencia en un aspecto del esquema clásico. En el modelo clásico griego los hombres estaban destinados a cumplir diferentes funciones en la ciudad (la *polis*), de acuerdo con la naturaleza de la organización social de la misma. Para Voltaire, en cambio, los hombres son iguales por naturaleza, independientemente de su posición en la escala social.



primitivos vivían en algún tipo de sociedad (o se sentían inclinados a vivir en sociedad), siendo la vida fuera de la sociedad contraria a la naturaleza. Quizás esta diferencia explique por qué el exilio de Voltaire en Cirey y luego en Ferney no tuvo el mismo sentido que el de Rousseau, quien en 1756, tras publicar su célebre *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, abandonó los salones de París para instalarse en el Ermitage, una pequeña casa en el campo situada en el valle de Montmerency, que le fuera ofrecida por su amiga Madame d'Épinay. El alejamiento de Rousseau fue voluntario y significó una ruptura con la sociedad. Voltaire, en cambio, se exilió para evitar eventuales problemas con las autoridades y, por otra parte, su alejamiento de París no significó un alejamiento de la sociedad, al contrario, mantuvo a través de la correspondencia un constante contacto con sus amigos de París, quienes lo mantenían al tanto de lo que sucedía en la ciudad. Además en sus residencias había constantemente visitas, se representaban obras, etc.

CRÍTICAS A PASCAL

En 1776, el marqués De Condorcet, otro representante de la corriente ilustrada, quien tenía una estrecha relación con Voltaire desde la visita a Ferney que había realizado junto a D'Alembert, publicó una nueva edición de los *Pensamientos* de Pascal. La misma contenía una serie de comentarios sobre el autor que lo dejaban en ridículo. Voltaire muy contento con la edición, en la medida que contribuía a la causa de la filosofía contra el oscurantismo, decidió reimprimir en 1777 la obra, adjuntando una serie de anotaciones sobre la obra de Pascal. En esos comentarios retomó las críticas que

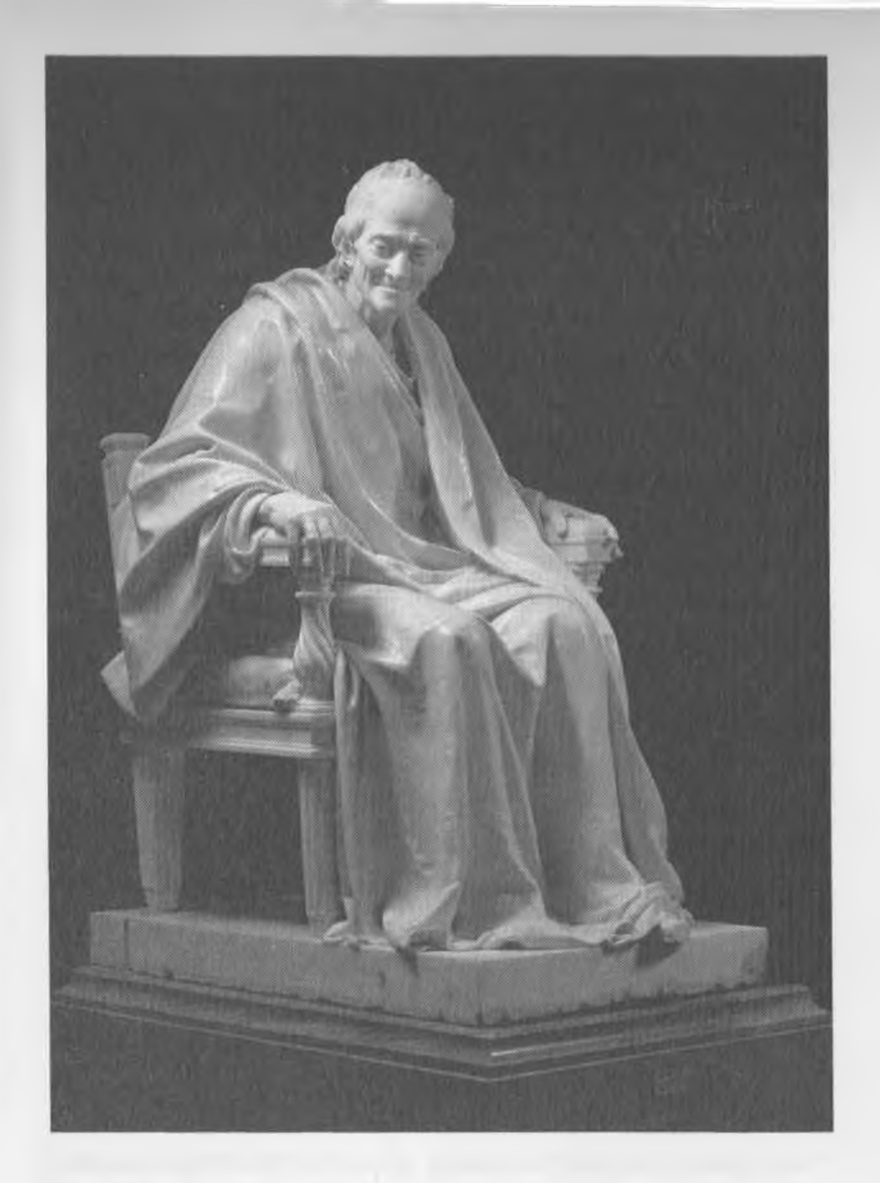
había realizado a los *Pensamientos* en las tempranas *Cartas filosóficas* y puso de relieve una vez más, en los últimos tiempos, los pilares de su filosofía.

Pascal dice en LXI que todos los hombres desean ser felices, pero que, sin embargo, todos sufren y solo la fe puede elevarlos hasta ese estadio. Voltaire responde: «Yo sé que es dulce quejarse; que en todo tiempo se ha alabado el pasado para injuriar el presente; que cada pueblo ha imaginado una Edad de Oro [...], que ya no existe. Sin embargo, llego de mi provincia a París, se me introduce en una sala muy hermosa en la que mil doscientas personas escuchan una música deliciosa, después de lo cual esa asamblea se divide en pequeñas sociedades que se van con alegría a cenar. Esas personas después de su cena no están descontentas en absoluto de su noche. Veo en esta ciudad las bellas artes honradas, los oficios aún los más abyectos bien recompensados, las enfermedades muy aliviadas [...]. Entonces le digo a Pascal ¿Hombre, estáis loco?». En LIII Pascal menciona la miserable condición del hombre en el mundo. Voltaire contesta: «El hombre está en su sitio en la naturaleza, imperfecto porque solo Dios puede ser perfecto». En LXXX Pascal habla de las diferentes morales de las religiones. Voltaire responde: «La moral es la misma en todas partes». En XCIX Pascal se refiere al estrecho vínculo entre Dios y el mundo. Voltaire indica: «¡Ay! El cielo compuesto de estrellas y de planetas, del que nuestro globo es una parte imperceptible, nunca se ha mezclado en las querellas de Arnauld con la Sorbona o de Jansenius con Molina».

Así, Voltaire ya en sus últimos tiempos defiende una vez más el progreso, la universalidad de la moral, el optimismo, la tolerancia y el alejamento entre Dios y el mundo. Una vez más critica el pesimismo y la idea de un Dios capaz de mezclarse en las acciones de los hombres.

A fines de la década de 1770 Voltaire sentía deseos de regresar a París. Hacía más de veinte años que no veía esa ciudad. Pero la corte y Luis XVI (Luis XV había muerto en 1774) no veían con buenos ojos su regreso. Tras las gestiones de Mademoiselle Denis y algunos influyentes amigos se levantó la prohibición que pesaba sobre Voltaire de entrar y residir en París. La situación no dejaba, de todas maneras, de ser problemática, por el rechazo que el filósofo generaba en las autoridades eclesiásticas del lugar. A pesar de todo, el 5 de febrero de 1778 Voltaire emprendió el viaje a París en su *dormeuse* (un tipo de carruaje largo y angosto, adaptado para poder dormir en él). Y llegó a la capital el día 10 de ese mismo mes.

El viaje hacia la capital fue jalonado por una serie ininterrumpida de ovaciones, recibimientos triunfales y homenajes. La defensa de los casos Calas, Sirven y De La Barre, entre otros, habían provocado la admiración de parte de la gran masa del pueblo por el anciano filósofo. Unos años antes, incluso, un grupo de hombres de letras había tomado la iniciativa de erigirle como homenaje una estatua de mármol, que fue realizada en 1776 por Jean-Baptiste Pigalle, uno de los escultores más importantes de la época. Si bien el clero y la corte mantenían sus reservas con respecto a la presencia del filósofo en la capital, Voltaire fue recibido en París triunfalmente. La residencia del marqués de Villette, donde se hospedaba, se convirtió en escenario de las continuas visitas de hombres ilustres, que se acercaban a saludar al autor de *Cándido*. El 30 de marzo fue a la Academia de Ciencias, donde se le recibió con grandes honores (D'Alembert leyó un *Elogio de Boileau* en el que colocaba en el mismo rango a Boileau, Racine y Voltaire) y se le hizo presidir la reunión de



Voltaire sentado, escultura en mármol realizada por Jean-Antoine Houdon (1741-1828) en 1781. La estatua se encuentra actualmente en la Comedie-Française. Una réplica de la misma formó parte del monumental cortejo popular que el 11 de julio de 1791 acompañó los restos de Voltaire hasta el Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria de París. Delante de la estatua, un grupo de hombres vestidos a la antigua trasladaba la monumental edición de las *Obras completas de Voltaire*, editadas en setenta volúmenes por Beaumarchais entre 1781 y 1789.

aquel día. Tras la sesión se dirigió hacia la Comèdie-Française, donde se representaba por sexta vez su tragedia *Irene*. La obra era un éxito en París. Solo faltó, ese día, la presencia de Luis XVI, que influenciado por el partido devoto no asistió a la representación y tampoco permitió que asistiera la reina, que tenía la intención de ir. Al entrar esa tarde en el teatro, uno de los actores, Brizard, colocó una corona de laurel sobre su cabeza, que Voltaire retiró rápidamente, y al final de la obra, ante toda la compañía reunida en el escenario, su busto colocado sobre un pedestal fue coronado por los actores (en una escena reproducida fielmente por el grabado *La coronación de Voltaire*, de Charles-Étienne Gaucher). A la salida, aquellos que no habían podido entrar en la sala aclamaron al defensor de Calas y De la Barre. Al día siguiente los reconocimientos continuaron. En su domicilio recibió la visita de, entre otros, Denis Diderot, el director, junto a D'Alembert, de la *Enciclopedia*.

Así pasaba Voltaire sus días finales en París, entre el reconocimiento y el trabajo. Pero, entretanto su salud se debilitaba, y hacia el 25 de mayo su estado se agravó. Los médicos comunicaron a sus familiares y a su fiel secretario Wagnière —a quien semanas antes Voltaire había entregado una carta diciendo «muero adorando a Dios, amando a mis amigos, sin odiar a mis enemigos, y detestando la superstición»— que le quedaban pocos días de vida. Finalmente, murió alrededor de las once de la noche del 30 de mayo de 1778, a los ochenta y cuatro años de edad.

Los restos del que fue, quizá, el hombre más representativo de la Europa del siglo XVIII fueron enterrados en la abadía de Scellières. Los mismos permanecieron allí hasta que el 11 de julio de 1791 la Revolución los llevó de nuevo a París, para, en medio de una deslumbrante, ceremonia, colocarlos en el Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria, don-

de aún se hallan. En el catafalco que transportó los restos hasta el Panteón se podían leer tres inscripciones: «Vengó a los Calas, De la Barre, Sirven y Monbailli»; «Poeta, filósofo e historiador, dio el mayor ímpetu al espíritu humano y nos preparó para ser libres»; y, finalmente, «Combatió a los ateos y a los fanáticos. Inspiró la tolerancia. Reclamó los derechos del hombre frente a la esclavitud y el feudalismo». Tres inscripciones que sintetizan la fecunda y apasionante trayectoria vital de François-Marie Arouet, Voltaire.

Glosario

Alma (*âme*): aquello que anima. Voltaire dice que no se puede decir nada más acerca del tema y critica a las religiones y teorías metafísicas que han intentado ir más allá de esa definición traspasando los límites del conocimiento humano.

Ateo (*athée*): persona que no cree en la existencia de Dios. Voltaire no fue un ateo, aceptó a lo largo de toda su vida la existencia de la divinidad. Se inclinó por una religión natural (deísmo) y criticó a las religiones reveladas. Durante los años 60 realizó duras críticas al ateísmo, las cuales generaron tensiones entre Voltaire y otros filósofos ilustrados (Diderot, D'Holbach, etc.).

Bien (*bien*): la idea de «bien» tiene un doble sentido en la filosofía de Voltaire: en lo moral remite a las acciones útiles a la sociedad y, desde un punto de vista metafísico, asocia la frase «todo está bien» a una organización de la realidad donde no queda lugar para la idea de mal.

Ciencia (*science*): Voltaire tuvo un buen conocimiento de la física y de las matemáticas de su siglo, y siguió con profundo interés las nuevas tesis de los naturalistas. En Cirey realizó experimentos de física y, en Ferney, de historia natural.

Cristianismo (*christianisme*): en las *Cartas filosóficas* Voltaire reconoce en el cristianismo valores como la humildad, la humanidad y

la caridad, además de la lección del amor, que considera como un gran remedio contra el fanatismo.

Dios (*Dieu*): Ser supremo. Voltaire utiliza el término para referirse tanto a un ser cuya relación con el mundo se limita a la de ser su creador y organizador (deísmo), como a la divinidad de las religiones reveladas, que interviene constantemente en la vida de los hombres.

Dogma (*dogme*): principio incuestionable. En el caso de la religión, mensaje revelado por dios a los hombres. Voltaire combatió a lo largo de toda su vida la idea de la existencia de una verdad revelada por la divinidad.

Espíritu (*esprit*): Voltaire utiliza el término para referirse tanto a la razón, es decir a una facultad de conocimiento individual, como al conjunto de costumbres, leyes, usos, creencias e instituciones de una sociedad determinada.

Fábula (*fable*): relato ficticio. Voltaire combatió las fábulas en tanto frutos de los caprichos de la imaginación, sobre todo en el terreno de la historia. En el terreno del teatro, no obstante, reconoció ciertos méritos a aquellas fábulas que por su acercamiento a la naturaleza podían ser utilizadas como arma contra los relatos irracionales de las religiones reveladas.

Fanatismo (*fanatisme*): defensa apasionada de creencias, opiniones, ideologías, etc. Según Voltaire, el fanatismo y la superstición desfiguran la sana religión. Véase *Dios*.

Felicidad (*bonheur*): Voltaire combatió el pesimismo de las religiones reveladas. Consideraba que se podía alcanzar la felicidad en la Tierra, como lo expresa en su poema *El mundano*. La felicidad está vinculada en la obra del filósofo a los progresos del espíritu humano. De todas maneras, no fue nunca un utopista, siempre mantuvo una dosis de realismo que lo alejó de un optimismo exagerado.

Filósofo (*philosophe*): persona que conoce los límites del espíritu humano. El filósofo no es, según Voltaire, un profeta, tampoco aquel que dice estar inspirado por los dioses. El propósito del verdadero filósofo no es transmitir una verdad revelada, sino

poner de relieve los errores que obstaculizan el logro de una vida razonablemente dichosa a los hombres.

Guerra (*guerre*): Voltaire consideraba la guerra un mal inevitable, ya que, según él, el hombre es un ser demasiado violento como para poder imaginar una paz perpetua, una idea que defendían muchos ilustrados. Pero más bien parece lo contrario: en algunas culturas, concluye Voltaire, «hombre» y «guerrero» son prácticamente sinónimos.

Gusto (*goût*): capacidad de distinguir la belleza de la fealdad en las obras de arte. Voltaire distingue las bellezas locales de aquellas que valen para todos los tiempos y lugares. Las personas que tienen un gusto depravado prefieren lo recargado y superficial a lo simple y natural. La belleza para Voltaire se asocia al ideal clásico de unidad y armonía.

Idea (*idée*): imagen que se forma en la mente a partir de los datos que provienen de los sentidos. Voltaire, siguiendo a Locke, no acepta la existencia de ideas innatas, un pilar en la filosofía de Descartes. Sobre esta teoría epistemológica se apoya la crítica de Voltaire a los conceptos abstractos, desligados de la realidad, metafísicos, como, por ejemplo, la idea de «alma».

Idolatría (*idolâtrie*): acción de adorar o atribuir poderes divinos a una figura, estatua o imagen. Voltaire atribuye la idolatría al error y la ignorancia de las sociedades.

Infame (*infâme*): Voltaire utiliza esa palabra para referirse a aquellos que promueven la intolerancia. La célebre frase «Destruid al infame», con la que finalizaba muchas de sus cartas, es una llamada a combatir al aparato político y religioso que generaba la intolerancia. En un sentido más general la frase es un llamado a luchar contra el prejuicio, la superstición y el fanatismo.

Jardín (*cultivar el*): metáfora utilizada por Voltaire en cartas y cuentos. La frase «es necesario cultivar nuestro jardín» es una llamada a dejar de lado los irresolubles problemas de la metafísica y dedicarse a las cuestiones terrenales, que pueden mejorar la vida de los hombres y generar el progreso de las sociedades.

Milagro (*miracle*): aquello que quiebra el orden de la naturaleza. Voltaire considera absurda la creencia en milagros. Por una parte, explica que no existe evidencia empírica acerca de tales sucesos; por otra, que resulta contradictorio pensar que la divinidad, que es por definición perfecta, quiera destruir sus propias leyes.

Nobleza (*noblesse*): en muchos de sus escritos Voltaire no dudó en ridiculizar a los aristócratas, en protestar por sus privilegios y denunciar sus excesos, pero siempre sintió una cierta fascinación por su forma de vida, y nunca cejó en su empeño de convertirse en uno de ellos.

Pasión (*passion*): deseo, apetito o inclinación por una cosa. Para Voltaire, es necesario alimentar las pasiones, ya que son los motores de los progresos del espíritu humano. Rechaza, sin embargo, los abusos, en la medida que pueden llevar a los hombres y las sociedades por el camino equivocado (mal moral, fanatismo, tortura, etc.).

Patria (*patrie*): aunque se ha puesto en duda el patriotismo de Voltaire, encarna mucho mejor el espíritu francés que sus acusadores, ya que fue y sigue siendo el gran embajador de Francia como nación y muy pocos nombres pueden superar su poderoso atractivo.

Prejuicio (*préjugé*): es una opinión que aún no ha sido examinada mediante la razón. Voltaire clasifica los prejuicios en: prejuicios de los sentidos, históricos, físicos y religiosos. Si bien en general intentó combatir los prejuicios, aceptó la existencia de algunos buenos prejuicios, aquellos que quedan ratificados tras un examen racional.

Progreso (*progrès*): Voltaire utiliza la expresión «progresos del espíritu humano» para referirse al desarrollo, perfeccionamiento o refinamiento de las costumbres e instituciones de una sociedad. La idea de progreso remite en la teoría de la historia de Voltaire a una evolución discontinua de las sociedades, un proceso interrumpido por períodos oscuros, es decir, guerras, persecuciones, censura...

Razón (*raison*): facultad de conocimiento. Influido por Locke, Bacon y Newton, Voltaire considera que la razón debe quedar sujeta a los datos de la experiencia. A partir de esto se aleja del racionalismo de Descartes, a quien reconoce, no obstante, el haber puesto en cuestión el conocimiento por autoridad, característico del período medieval.

Religión (*religion*): Voltaire tenía un gran conocimiento de las grandes religiones del mundo: buscó principios comunes entre ellas, y denunció sus dogmas y ritos. De hecho, Voltaire fue un deísta, un verdadero creyente.

Sistema (*système*): teoría acerca del ser, metafísica. Voltaire fue, como Newton, Locke o Bacon, un «enemigo de los sistemas».

Sociedad civilizada (*société policée*): es el resultado de un proceso de perfeccionamiento del espíritu colectivo. Es decir, una comunidad donde las artes, el comercio y las finanzas se han desarrollado, donde los hombres viven en buenas condiciones materiales y donde han retrocedido la intolerancia y la censura.

Tolerancia (*tolérance*): la base de la idea de la tolerancia tiene en Voltaire una fuerte impronta religiosa: es un mandamiento divino para paliar las debilidades humanas y facilitar la felicidad de los hombres.

Virtud (*vertu*): acción útil a la sociedad o el bien común. Si bien Voltaire reconoce que los criterios de «utilidad» pueden variar de acuerdo a las sociedades, sostiene que existan ciertos principios morales que trascienden los lugares y las épocas.

Lecturas recomendadas

Blom, Ph., *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010. Cautivante historia del proceso de edición de la *Enciclopedia*, uno de los libros más importantes del siglo xviii. Entre otras aportaciones, arroja luces sobre la relación entre Voltaire y los editores de la *Enciclopedia* y sobre su colaboración a la obra colectiva.

Cassirer, C., *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972. Trabajo clásico acerca de la filosofía del Siglo de las Luces. Ofrece una aproximación sistemática a las ideas del período. El libro se escribió con la intención de revalorizar durante la primera mitad del siglo xx el pensamiento ilustrado. Arroja luces sobre la filosofía de Voltaire, particularmente sobre su filosofía de la historia.

Ferrone, V. y D. Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1997. Trabajo metódico donde se aborda el pensamiento del siglo xviii desde diferentes ángulos: conceptos clave, representaciones, símbolos, áreas, etc. Contiene, además, un útil capítulo acerca de la recepción de las ideas de la Ilustración en los siglos xix y xx.

Ginzo, A., *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel, 1985. Análisis claro y conciso de las ideas principales de Voltaire y Rousseau, los dos filósofos que el autor considera más representativos del período.

HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Revista de Occidente, 1946. Amena presentación de las ideas que recorrieron el siglo XVIII. El autor logra articular un estilo por momentos ensayístico con el rigor intelectual.

LAFARGA, F., *Voltaire en España (1734-1835)*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1982. Trabajo basado en la tesis doctoral de Lafarga. Se estudia de manera sistemática y documentada la recepción de Voltaire en España durante el siglo XVIII y principios del XIX.

LANSON, G., *Voltaire*, México, Edición General de Ediciones, 1950. Clara y sistemática exposición de la obra de Voltaire. El autor se ocupa de los diferentes aspectos de la filosofía de Voltaire sin descuidar la articulación entre las ideas y la vida del filósofo.

LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007. Este trabajo, donde el autor intenta demostrar que la filosofía de la historia descansa sobre presupuestos teológicos, como lo indica el título, contiene un interesante capítulo sobre el lugar que la «historia» ocupa en la obra de Voltaire.

POMEAU, R., *Voltaire según Voltaire*, Barcelona, Laia, 1973. Clara y lúcida exposición del pensamiento de Voltaire a partir de su biografía.

— *La Europa de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Amena presentación del contexto social e histórico en el que se desarrolló la filosofía de la Ilustración.

PUJOL, C., *Voltaire*, Barcelona, Planeta, 1973. Clara y amena biografía de Voltaire. En la primera parte el autor se ocupa de la vida del filósofo francés y, en la segunda, de su producción filosófica y literaria. Contiene un lúcido análisis de los cuentos de Voltaire. Las editoriales Siruela y Fondo de Cultura Económica publicaron en 2006, en un único volumen, los cuentos de Voltaire con el título *Cuentos completos en prosa y verso*.

SAVATER, F., *El jardín de las dudas*, Barcelona, Planeta, 1993. Si bien se trata de una novela, el trabajo, que está bien documentado, ofrece una innegable ayuda para acercarse a la vida y el pensamiento de Voltaire.

— *Voltaire contra los fanáticos*, Barcelona, Ariel, 2015. A partir del análisis de ciertos problemas contemporáneos, este trabajo arroja luces acerca de los vínculos entre los combates emprendidos por

Voltaire en su época y su filosofía. Realizando un paralelismo entre los conflictos del siglo XVIII y los de los siglos XX y XXI, el autor intenta demostrar la actualidad de Voltaire. El trabajo incluye una serie de fragmentos de obras y cartas de Voltaire, que ilustran aspectos clave de su pensamiento.

TODOROV, T., *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008. El trabajo presenta de manera clara y concisa las ideas principales del proyecto ilustrado. Lejos de ser un frío trabajo académico, Todorov ataca a los detractores de ese proyecto y analiza algunos problemas contemporáneos a la luz de la filosofía ilustrada.

VILLAR, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995. A la luz del impacto que las consuecuencias del terremoto de Lisboa tuvieron en 1755, la autora analiza el problema.del mal en el siglo XVIII, deteniéndose particularmente en las visiones de Voltaire y Rousseau. El trabajo incluye el *Poema sobre el desastre de Lisboa* y el *Poema sobre la ley natural*, de Voltaire, así como una serie de cartas acerca del tema, que el filósofo intercambió con Rousseau.

Índice

Voltaire es uno de los más destacados pensadores de la Ilustración. Articuló una filosofía práctica que contribuyera al bienestar de los hombres y la armonía de las sociedades. Su obra, siempre incisiva, en la que se alterna el tratado con formas literarias tales como el cuento, es una defensa plenamente vigente de la tolerancia y el diálogo. Muy crítico con los estamentos de su tiempo, su oposición a la injusticia social y a los privilegios de aristócratas y clérigos inspiró a los teóricos de la Revolución francesa.

APRENDER A PENSAR